Der

Prozeß der Weltgeschichte als Grundlage der Metaphysik

oder

Wissen des Wissens ist Wissen der Geschichte.

Von

Dr. Hermann Schildener.

Greifswald 1854.
C. A. Koch'sche Verlags-Buchhandlung
Th. Kunike.

Inhalt.

IV. Abschnitt.

V. Abschnitt.

Zu verbessern:

S. 193. Z. 21. v. o. lies relativ entwickelt für negativ entwickelt.

Einleitendes Vorwort.

Zu Lesern wünsche ich mir namentlich zwei Klassen denkender Männer, welche es gegenwärtig giebt, wenngleich ich sie nicht finden sollte. Die eine Klasse machen Philosophen von Fach; und zwar habe ich die große Zahl derer im Sinne, welche die idealistische Lehre von der Bewegung und Entwickelung des Wissens, und darin von dem innersten Zusammenhang der Geschichte, freier aufathmend erfaßt haben; sodann aber das Resultat des absoluten Idealismus, eine fixirte Methode des Wissens, mit dem weitern Horizont der sich einmal eröffnet, mit der immer verjüngenden Macht der Geschichte und mit dem Gedanken künftiger Geschichte nicht zu einigen vermögen. Ist das Wissen nothwendig Bewegung und Entwickelung, ist es ferner die Seele der geschichtlichen Bewegung — schneidet dann nicht das absolute Wissen Geschichte und Wissen zugleich ab?

Es ist aber Recht wie Pflicht des lebendigen Menschen, den Schauplatz seiner Wirksamkeit sich nicht beengen zu lassen. Allein wo nun, an welcher der beiden Stellen die Schranken durchbrechen? die Geschichte oder das Wissen wieder in Fluß bringen? handelnd oder erkennend die Bewegung fortführen?

Man nahm zunächst die Geschichte in die Hand, ward praktisch, legte auf das Umsetzen der Ideen in die Wirklichkeit alles Gewicht; in der Meinung, der theoretische Prozeß habe

wenigstens in Deutschland, den praktischen unmäßig überflügelt. Dennoch war, wie gesagt, diese Praxis theilweise ergänzende Opposition gegen den Mangel der Theorie. Die Zukunft schien versinken zu wollen, man erhaschte sie nach gerade, hielt sie aber an dem einen Zipfel der da Handeln heißt. — Auf diesem Wege mußte es geschehen — da sich freilich ohne irgend ein theoretisches Schema nicht handeln läßt — daß man zwar reich genug an mehr oder weniger bestimmten Zukunfts-Bildern ward; allein keineswegs in das Prinzip des gegenwärtigen Denkens den Gedanken geschichtlicher Zukunft aufnahm und von hier durchwirken ließ. So daß, wie weiland jenes: „Ich denke" — zur kritischen Begleitung alles Denkens erhoben worden; nunmehr dieses: Ich denke eine geschichtliche Zukunft — eine durchgehende, ja miterzeugende Kritik auf das gesammte Erkennen geübt hätte. — Dies Bezeichnete aber wäre ein Festhalten der entfallenden Zukunft auf rein theoretischem Felde, ein Geschichte-Machen durch Geschichte-Denken, durch Ausdenken des geschichtlichen Begriffs.

Dies habe ich zu meiner Aufgabe gemacht. Ich habe einen Kriticismus geben wollen auf Grund des vervollständigten Begriffs der Geschichte, oder vermittelst des Gedankens künftiger Geschichte. Ich habe aus der Lehre von der Entwickelung des Wissens vollen metaphysischen Ernst machen wollen, und darum die bedingende wie befreiende Wirkung dieser Lehre auf das sich denkende Denken darstellen müssen.

Was aber wird es bedeuten: die Entwickelung des Wissens in die Zukunft hineindenken? Es bedeutet: alles Wissen als in ein anderes Wissen auslaufend darstellen, in ein solches, das dem eben thätigen Wissen nothwendig als das andere künftiger Geschichte erscheint.

Somit führe ich den Idealismus fort bis zu seiner Grenze, die er aus sich selbst sich erzeugt — und hier, an diesem Grenz-Punkte erfasse ich den kritischen Begriff der Geschichte.

Wenn so, meiner Ansicht nach, der heutige Standpunkt philosophischer Entwickelung nach dem Begriff der Geschichte verlangt; so dürfte nicht minder die Geschichte, unsre gegenwärtige und lebendige Geschichte, ein gewisses metaphysisches Bedürfniß haben. Und hiebei gegenke ich der erwähnten anderen Klasse erwünschter Leser.

Es sind Freunde, Beobachter der Geschichte, auch politische Männer. Ihnen entgeht nicht, daß, je höher die Cultur steige, ein um so wirksamerer Factor in der allgemeinen Bewegung der Geschichte das Wissen und die Wissenschaft werden müsse. Ein Freund der Geschichte, ein williger Schüler ihrer großartigen Lehre sucht daher vor allem zu begreifen, welcher Art die Bewegung des Wissens und wie deren Verhältniß zur allgemeinen geschichtlichen Bewegung beschaffen sei. Und zwar um so mehr, als diese Bewegung und Entwickelung des Wissens in Wahrheit dasjenige Lebens-Moment der Geschichte ist, welches einer Gegenwart über ihre Zukunft, wenn nicht über deren bestimmte Gestaltung so doch Geist und Sinn, am meisten Aufschluß zu geben vermag. Von diesem Punkte aus darf den ganz allgemeinen Weg geschichtlicher Entwickelung die Philosophie vielleicht mit demselben Muthe prophetisch bezeichnen, mit welchem sogenannte natürliche Erscheinungen vorausgesagt werden. Wenigstens möchte ich wünschen, daß das Natur-Moment im Wissen, welches die folgende Theorie aufzeigt, zum Gewinnen jener Sicherheit anrege.

Wiefern ich aber behaupte, daß vorzugsweise in der Entwickelung des Wissens die allgemeine Bewegung der Geschichte und ihre künftige Richtung begriffen werden könne, so würden in der folgenden Darstellung die Grundzüge einer allgemeinen Politik zu suchen sein. Wenigstens dann, wenn man unter Politik nicht allein die Lehre der Erhaltung und Mehrung von Sonder-Existenzen, sondern auch die Kunst versteht, den großen Willen der allumfassenden Weltgeschichte zu begreifen, und ihn fördernd Verderben in Segen zu verwandeln. Diese Seite der Politik kann

dem Zeitalter der Humanität nicht fern liegen, und wie oft sein Blick abgelenkt würde, müßte es ihn immer wieder dahin zurückwenden. Aber freilich wird es eine Politik der Versöhnung sein; denn je weiter der geschichtliche Blick sich zu verbreiten wagt, je freier und größer der Horizont der Geschichte, um so versöhnender ihr Einfluß auf das Parthei-Leben und die Gegensätze in ihr.

Es ist namentlich ein Gegensatz, auf den vielleicht unser heutiges Bewußtsein alle anderen zurückzuführen hätte, und welcher unversöhnlichster Art erscheinen kann — während dennoch ohne ihn eine fortschreitende Geschichte undenkbar wäre. Ich meine aber den Gegensatz von Praxis und Theorie im weitesten Sinne dieser Worte. Im Interesse der einseitigen Praxis liegt nämlich lediglich, daß mit Bewußtsein gesetzte Zwecke, seien es die reicheren von Staaten oder diejenigen Einzelner, erreicht werden. Zwecke können aber nur verfolgt und erreicht, es kann nur gehandelt werden von irgend welchen zeitweilig fix erscheinenden Positionen des Bewußtseins aus. Nur auf einer solchen Grundlage des Wissens die mir, wenngleich nur momentan, fest erscheint, vermag ich zu handeln. Die weitesten, umfassendsten solcher Grundlagen sind Religionen; dann das Bewußtsein der Nationalität, des gemeinsamen Staates 2c.

Nun ist nicht zu leugnen, daß die reine Theorie, die rein theoretische Thätigkeit, scharf gefaßt, überall und nichts weiter als Auflösen von festen Positionen des Bewußtseins, von bestimmtem Gewußten, also von den theoretischen Grundlagen bestimmten Handelns sei. Wollte man hiegegen einwenden, daß das Entwerfen von Theorieen keineswegs Auflösen, vielmehr Feststellen und Gewinnen solcher Grundlagen sei, so würde man den Begriff der theoretischen Thätigkeit nicht scharf gefaßt haben. Denn was man gemeinhin Entwerfen und Bilden von Theorieen nennt, und was man bei diesem Ausdruck im Sinne hat, ist schon praktische Thätigkeit, ist Entwickeln und Ausbreiten von einem fixen

Punkte des Bewußtseins aus: ebendieselbe Thätigkeit, welche das Setzen eines Zweckes zum Behuf des Handelns. Man hat das Gestalten und Folgern von irgend einem unaufgelös'ten Residuum aus, nicht zu verwechseln mit dem vorangehenden Prozeß reiner Auflösnng, durch welchen das Ablagern jenes Residuum im Bewußtsein erst möglich gemacht ward. Nur diese auflösende ist die rein theoretische, und hier, wenn irgend wo, liegt die Grenze beider Thätigkeiten, der praktischen und theoretischen.

So gefaßt aber müssen sie dem Blicke eintägiger Menschen unversöhnliche Feinde erscheinen, da die praktische Thätigkeit durchaus auf dem Boden sich entfalten muß, welchen zu verzehren die theoretische angewiesen ist. So erklärt sich freilich, warum die Theorie der Praxis meist so verhaßt war, und dies um so mehr je beschränkter die Grundlagen, der Gesichtskreis der letzteren.

Hier gilt es nun, den Blick aufwärts zu schlagen zu der freiern Region der Weltgeschichte, und zu erkennen, daß sie zu ihrem erhabenen, Leben und Reichthum wirkenden Gange beider Factoren gleichmäßig bedürfe. Unsre theoretische Thätigkeit und wissende Bewegung ist Praxis, Handeln der Geschichte. In der Hand der Weltgeschichte ist das Auflösen grade so sehr Praxis wie das sogenannte Fortführen und Entwickeln; denn jene entwickelt sich nicht minder im Auflösen, im rein theoretischen Thun.

Um aber diese versöhnende Einheit der Geschichte von sich aus zu erfassen, muß das Wissen den Punkt an sich nachweisen, welcher gleichsam die Handhabe der Weltgeschichte bildet; wo, mit anderen Worten, das Wissen als ein Glied nur, als ein Geschehen in dem Ganzen des Geschehens, sich darstellt. Dieser Punkt ferner, oder die Seite, von der das Wissen Geschehen ist, muß ein ungewußtes und unbewußtes Moment des Wissens sein. Letzteres zu entdecken und in dem bezeichneten Sinne auszubeuten, ist die vorliegende Schrift bestrebt. In meinem Begriff

der individuellen Freiheit erfaßt der Mensch seine erscheinende theoretische, rein auflösende Thätigkeit als Praxis der Weltgeschichte.

Sollte nach diesen leicht andeutenden Bemerkungen der Leser geneigt sein, noch von einem anderen Gesichtspunkt aus, und mehr unter Bezugnahme auf die einschlagende Literatur, in die vorliegende Schrift sich einführen zu lassen, so biete ich zu diesem Behuf nachstehenden, bei bestimmter Gelegenheit gehaltenen Vortrag dar. Ich gebe denselben ganz so wie er gehalten worden, in jener harmlosen Allgemeinheit der Gesichtspunkte, welche derartigen Productionen eigen zu sein pflegt, die mit Kürze eine gewisse Rundung und Abgeschlossenheit verbinden sollen. Der verständige Leser wird die eigenthümlichen und tieferen Momente leicht heraus- und in die späteren Entwickelungen hinüberzunehmen wissen. Also:

Ueber ein Verhältniß von Philosophie und Geschichte.

Um auf eine engere und verwickeltere Beziehung der Geschichte und Philosophie hinzuführen, wird an das thatsächliche Verhältniß beider angeknüpft. Dasselbe ist ein gedoppeltes: es giebt eine Geschichte der Philosophie und eine Philosophie der Geschichte. — Eine Eigenthümlichkeit der Geschichte der Philosophie gegen andere Geschichte möchte darin bestehen, daß erstere noch lebendiger als letztere den Gedanken weckt, die Entwickelung ihres Gegenstandes sei mit seiner gegenwärtigen Gestaltung nicht abgeschlossen. Und zwar deshalb lebendiger weckt, weil auf diesem Gebiete der Gegenstand nur in Gedanken besteht, und darum diese Natur des Denkens am klarsten vor Augen legt, vermöge deren wahrhaftes Begreifen eines gegebenen Gegenstandes und Hervorbringen

eines neuen eine und dieselbe Kraft ist. Denn das Denken ist niemals nur receptiv, und ein ruhendes Denken ist ein Widerspruch. — Ein anderer Grund jener Eigenthümlichkeit der Geschichte der Philosophie dürfte dieser sein. Ein einzelnes System ist mehr oder minder einseitig, nicht dies als Mangel aufgefaßt, sondern seiner Natur nach. Denn eben dadurch erzeugt sich ein System jenes Uebermaaß, jene fortreißende Wucht der Denkkraft, daß es alle Strahlen der Thätigkeit auf einen Punkt zu sammeln — nicht nur vermag sondern auch soll, weil Aufgabe der Philosophie die, nur punktuell geschehende, Vertiefung des Geistes ist. Je mehr aber das einzelne System nothwendig einseitig ist, um so mehr fordert es seine Ergänzung durch andere; und je klarer dieses Verhältniß der Systeme aus der Vergangenheit hervortritt, um so dringender wird auch die Frage nach dem Ergänzungs-Bedürfniß des oder der letzten. — Noch mancher andere Gesichtspunkt möchte zu finden sein, auf dem die Geschichte der Philosophie den Denker, ja den Schöpfer eines neuen Systems mahnt, den Fortschritt der Philosophie über die jedesmalige Gegenwart, über seine eigene Schöpfung hinauszudenken.

Nicht weniger wie durch die Geschichte der Philosophie wird uns jener Gedanke auch durch die Philosophie der Geschichte nahe gebracht. Denn wäre es möglich, daß ein Gedanken-Zusammenhang durch die ganze reiche Vergangenheit hindurchführte, um bei der Gegenwart geradezu abzureißen? der keinerlei Meinung über die Zukunft, keinen Schluß auf dieselbe, wenn auch allgemeinster Art, hervorriefe? Genau genommen, dürfte von der Philosophie der Geschichte dann auch die Gegenwart nicht betrachtet und berührt werden; denn sie ist nur dies, Gegenwart, so fern zugleich eine Zukunft gedacht wird.

Jedoch sollen in dieser Frage, nach dem Verhalten der Philosophie der Geschichte zur Betrachtung der Zukunft, und zugleich nach der etwaigen Beschaffenheit der Zukunft, zunächst einige Gewährsmänner gehört werden, und zwar vornehmlich Schul- oder

Fach=Philosophen — da gerade der Umstand dem hier zu behandelnden Thema Gewicht verleiht, daß auch diejenigen großen Philosophen der neuern Zeit, welche keine eigentliche Philosophie der Geschichte geschrieben, dennoch eine geschichts=philosophische Ansicht theils in ihr System hineingearbeitet, theils ausdrücklich geäußert haben.

Um daher an Lessing und Herder nur zu erinnern, die in so bestimmter und erhebender Weise das Steigen der Cultur, eine Entwickelung im tiefsten und umfassendsten Sinne in Anspruch nahmen; so sehen wir bei Kant und Fichte, wie derselbe Gedanke, wie das Bedürfniß, das Vertrauen, die Forderung einer reiferen, vollkommneren Zukunft, vermehrter Kenntniß, tieferer Einsicht, freieren Wollens die eigentliche Seele ihrer Systeme bildet. — Ueber die Gestaltung des öffentlichen Lebens, das auf solchen Grundlagen dereinst sich erheben werde, haben sie sodann in eigentlich geschicht=philosophischen Schriften gehandelt, wie Fichte in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", Kant in den Abhandlungen über die französische Revolution, vom ewigen Frieden und mehreren anderen.

Schelling ferner spricht in seinem „Transcendentalen Idealismus" aus, daß von der dritten unter seinen drei großen geschichtlichen Epochen, von der Periode der „Vorsehung" gegenwärtig noch nicht einmal der Anfang bestimmt werden könne. — Herbart, in dem „Lehrbuch zur Psychologie" in dem Kapitel: Psychologische Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen — will in den historischen Stoff „keine systematische Totalität hineingekünstelt, als ob derselbe eine Gesammt=Darstellung des Menschen=Geistes auszumachen bestimmt wäre". Dies verlangt er einerseits allerdings, um die empirische Erforschung der Vergangenheit rein zu erhalten, zugleich aber auch in der Erwartung einer geschichtlichen Zukunft, in welcher Hinsicht er „alle bisherige Geschichte als einen Anfang" bezeichnet.

Wie nun aber Hegel? — Gelegentliche Aeußerungen werden berichtet, nach denen er sogar eine wesentliche Entwickelung der Philosophie über seine eigene Lehre hinaus statuirt hätte, geschweige des übrigen gegenwärtigen Cultus-Lebens. Befragen wir aber seine Werke, so tritt uns überall die gegenwärtige Gestaltung des Lebens als die absolute Erfüllung dessen (wenigstens dem Prinzip nach) entgegen, wonach die forttreibende Macht der bisherigen Geschichte hervorbringend und verändernd getrachtet habe. — Wäre der Begriff des Seins, der am Schluß der Metaphysik gewonnen wird, der Keim einer neuen metaphysischen Entwickelung! — allein es ist eben dasselbe Sein des metaphysischen Anfangs, nur bestimmt, seine Entwickelung in die concreten Wissenschaften zu tragen; und wenigstens die Methode der Wissenschaft erscheint als fixirt. Wäre das Bewußtwerden des Geistes über seine Freiheit, die Macht aller bisherigen Geschichte, ausdrücklich so bestimmt, daß er durch alle, auch die letzten, Lebensentfaltungen, welche er hervorbringt, zugleich zu einer tieferen Einkehr in sich selbst erzogen und befähigt werde! Allein, während wir die Macht des Geistes zu bewundern durch den absoluten Idealismus vor allem getrieben werden, kann dennoch die Frage entstehen, ob der Geist in der Erzeugung seiner Formen und Gestalten etwa seine Triebkraft eingebüßt habe.

Hiebei müßte auch wohl der Debatten der Berliner Philosophischen Gesellschaft gedacht werden (in den Noackschen Jahrbüchern abgedruckt). Der Gegenstand einer Unterredung ist die „Entwickelung der Freiheit in der Zukunft“, und man findet hier schätzbare Consequenzen aus Hegel, jedoch ohne daß das Prinzip der Frage, nämlich nach der metaphysischen Umgestaltung, nach dem Fortschritt des Bewußtseins selber, berührt würde. So wird aber jener Gedanke, von dem wir hier ausgegangen, und den die Geschichte der Philosophie erweckt, nicht einmal erreicht. Vielleicht, daß Hegel selbst in seinem Stillschweigen weiter gesehen — wie ich nachher ausführen werde. —

Endlich möchte ich noch zwei Schriften erwähnen, die in den letzten Jahren erschienen sind; die eine: „Zwölf Vorlesungen über Philophie der Geschichte von Dr. Hermann in Leipzig“ — die andere betitelt: „Die Hegelsche Geschichts-Anschauung von Anton Springer“. Beide enthalten vornehmlich Polemik gegen die Hegelsche Philosophie der Geschichte, zum großen Theil gegen seine Auffassung des empirischen Stoffes, meistens der orientalischen Geschichte. Allein auch unsern Punkt, die Zukunfts-Betrachtung, besprechen sie, und fordern aufs Entschiedenste, daß der Geschichts-Philosoph eine Strecke in die Zukunft hineinblicke. Hermann verlangt z. B., daß der einstige Eintritt Chinas in die geschichtliche Bewegung vorausgesehen und deducirt werden solle. Ein eigentliches Prinzip für die Zukunfts-Betrachtung bieten die Schriften indeß nicht, wie geistvoll und bedeutend im Uebrigen die Springersche auch sei.

Hiemit hätten wir genug der fremden Zeugnisse, und ich nehme nunmehr meine eigene urtheilende Entwickelung wieder auf. — Und zwar scheint mir zuvörderst bei Herbart wie bei Hegel die Weisheit und Reife anerkennenswerth, vermöge deren sie sich enthalten, bestimmt ausgeprägte Züge, ein Bild oder Kategorieen der Zukunft zu entwerfen. Dergleichen ist Chimäre, oder Uebertragung aus Gegenwart oder Vergangenheit; und ob es gleich als Product des gegenwärtigen Denkens für dies letztere charakteristisch genug sein kann, hat es doch keinen Anspruch, für Prophezeihung der realen Zukunft zu gelten. Jene beiden Denker scheinen eben Phantasien von der Wissenschaft fern halten zu wollen; sie wollen nichts wissen wollen, worüber man nichts wissen kann. — Allein ob nicht in diesem nichts wissen Wollen doch ein Wissen liegt? Denn, fragen wir uns, warum kann man über die Zukunft nichts wissen? Ich denke, weil sie solche Daten und Ereignisse bergen kann, die außer der jetzt möglichen Berechnung liegen. Gesetzt indeß, es ereignete sich nichts Außerordentliches, wenigstens nichts von Seiten der Natur. Auch dann würden wir

nicht wagen wollen, die Zukunft zu bestimmen, weil gerade im relativ ungestörten Verlauf des Cultur-Lebens die Entwickelung und Veränderungen am wenigsten zu ermessen sind. — Wenn dies die Gründe wären, so enthält das nicht wissen Wollen offenbar ein Wissen, nämlich dies, daß die Zukunft zu wesentlich von der Gegenwart sich unterscheiden werde, um voraus bestimmt werden zu können. Und zwar ist dies Wissen offenbar ein Kriticismus; aber noch nicht genug: das nicht wissen Wollen ist überhaupt erst, und nur Wissen der Zukunft, und es giebt kein anderes. Dies ergiebt sich auf folgende Weise.

Die bestimmten Zeichnungen und Entwürfe einer Zukunft sind nämlich, wie schon bemerkt, lediglich als charakteristische Producte desjenigen gegenwärtigen Denkens zu betrachten, dem sie eben angehören; dieses unbefangene, naive Denken der Zukunft überträgt aus der Gegenwart auf die Zukunft, und setzt so jene an die Stelle von dieser. Es hat daher noch gar nicht den Begriff der Zukunft; der erst durch die Reflexion gewonnen wird, daß die Zukunft sich zu wesentlich von der Gegenwart unterscheide, um von ihr aus näher bestimmt werden zu können. Denn so fern jene naive Zukunft-Betrachtung im Gedanken wenigstens die Zukunft voraus haben zu können glaubte, so verwischte sie, wenigstens in dieser Sphäre, im Denken, die Grenze zwischen Gegenwart und Zukunft; wogegen der reflectirte Begriff, jenes nicht wissen Wollen, die sichere, entschiedene Grenzlinie um den gesammten Inhalt der Gegenwart, das Denken derselben eingeschlossen, legt.

Wenn erst hiedurch der Begriff der Zukunft sicher herausgehoben wird, so nothwendig nicht weniger derjenige der Gegenwart, gegenüber der Zukunft, da beide einander bedingen und in Relation stehen. Wenn sich aber von der Zukunft hiernach nichts Bestimmteres aussagen läßt — weil eben dies ihre Bestimmung ausmacht, daß von ihr nichts Näheres ausgesagt werden könne und solle — so doch von der Gegenwart; und zwar liegt in

der absoluten Begrenzung der Gegenwart durch eine Zukunft dies, daß dem gesammten Inhalt der Gegenwart so zu sagen eine Zukunft gesetzt und gegeben werde — oder, zufolge der erwähnten Relation, daß der gesammte Inhalt der Gegenwart das Prädikat „gegenwärtig" empfange, „gegenwärtig" d. h. beschränkt, nicht absolut, entwickelungsfähig. Diesen Gedanken nun, daß die Gegenwart mit ihrem gesammten Inhalt eben Gegenwart d. h. Durchgangspunkt sei, daß, was jetzt als Horizont erscheint, dereinst als Theil und Punkt sich darstellen werde — ihn halte ich für die ganze Wahrheit und den Kern, auf welchen jene naive Zukunfts-Betrachtung zurückzuführen, auf welche das reflectirte Schweigen über die Zukunft hinzuführen ist. Gegen das Was und Wie der Zukunft tauschen wir auf diese Weise um so sicherer das Daß derselben ein; dieses Daß aber ist ein Licht, zwar nicht nach vorwärts leuchtend, wohl aber nach rückwärts, wo in demselben die Gegenwart sich selbst erkennt in ihrer Doppel-Gestalt, Frucht der Vergangenheit, aber auch Same der Zukunft zu sein.

Eine derartige kritische Betrachtung der Zukunft und Gegenwart dürfte denn auch in die Philosophie der Geschichte aufzunehmen sein, welche allerdings besondern Grund vor Phantasien sich zu hüthen, andererseits aber die Aufgabe hat, das unbefangene Bewußtsein über den Lauf der Zeiten erschöpfend zu erläutern.

Tritt nun in solcher Weise der Gedanke der Zukunft oder der Entwickelung an den gesammten Inhalt der Gegenwart, so auch an ihr abstractes Denken, an die Phisophie; ja wir sahen, daß gerade dies letztere Bewußtsein die kritische Betrachtung von der naiven schied. — So aber begegnen wir von dieser Seite dem Eingangs besprochenen Gedanken. Dort ward erinnert, wie nahe denselben die Geschichte der Philosophie lege, hier entwickelt er sich aus der Philosophie der Geschichte. — Zwar ein und derselbe Gedanke, wird dennoch seine Wirkung

auf die Grundwissenschaft beider Disciplinen, auf die Metaphysik nämlich, eine verschiedene sein, je nachdem er von der einen oder andern Seite kommt. Und hiemit gelangen wir zu unserer eigentlichen Aufgabe.

Gedenken wir also erstlich bei der Geschichte der Philosophie eines wahrscheinlichen Fortschritts der Philosophie in der Zukunft und künftiger Systeme, so fällt, da der Zusammenhang der Geschichte der Philosophie mit den übrigen philosophischen Disciplinen loser zu sein pflegt, solche Betrachtung mehr außerhalb des Erkenntnißprinzips, auf welchem wir etwa stehen und uns bewegen. Jene Betrachtung spielt nebenher, und wenn sie zu Zeiten beunruhigt, so schläft sie auch wieder ein. — Anders dagegen ist es mit der Philosophie der Geschichte, wenn dieselbe als Disciplin einem entwickelten System angehört. So fällt sie in das System, als Glied eines Ganzen; und es dürfte in ihr schwerlich eine Weltanschauung Platz finden, welche dem Grundriß des Systems, seiner Metaphysik, widerspräche. Nun aber scheint allerdings jener Gedanke einer Entwickelung der gesammten Gegenwart, auch ihrer Philosophie, aller Metaphysik zu widersprechen. Denn die letztere fixirt wesentlich ihren Gegenstand, und ist eben dadurch Grundwissenschaft, daß sie die an und für sich seiende Natur des Denkens und Erkennens, der Prinzipien aller Wahrheit, erforscht. So entzieht sie sich dem geschichtlichen Verhältnisse, strebt ins Zeitlose, und selbst wo sie, wie bei Kant, an Raum und Zeit sich bindet, wird solches bestimmte Verhältniß als an und für sich und absolut wahr betrachtet. — Jener Gedanke absoluter Entwickelung aber, den uns die Geschichte der Philosophie und namentlich die Philosophie der Geschichte nahelegte — er negirt diese Stellung der Metaphysik, weis't über sie hinaus auf einen freieren Gesichtskreis, zu dem der gesunde Verstand gern folgt. Die Zweig-Disciplin, die Philosophie der Geschichte, scheint auf diese Weise nicht mehr in der Metaphysik wurzeln zu können, die sie vielmehr über-

flügelt. So dürfte leicht statt der Metaphysik die Philosophie der Geschichte Grundwissenschaft, umspannende, zusammenhaltende, werden; denn die den weitesten, freiesten Horizont hat, verdiente es zu sein. Das organische Verhältniß beider Disciplinen wie es bisher bestanden, würde mindestens gestört; und auf allen Fall erscheint es der Würde einer Metaphysik unangemessen, richtige, wahrhafte Gesichtspunkte über sich (wie eben der Gedanke ihrer künftigen Entwickelung und Umgestaltung ein solcher Gesichtspunkt ist) außerhalb ihrer, nämlich in der Philosophie der Geschichte, dulden zu müssen, welche nicht sie selbst verträte, nicht einmal zu erreichen vermöchte.

Es entsteht auf diese Weise offenbar ein Conflict beider Disciplinen (an dem mancher andere Conflict widerscheinen möchte); und die Philosophie der Geschichte scheint in der Emancipation von der Metaphysik begriffen.

Ein einfacher Ausweg aus diesem Conflict könnte dieser scheinen, daß die Metaphysik selbst jenes Bewußtsein ihres geschichtlichen Verhältnisses sich einverleibte; ihren Gegenstand, die Wahrheit, als zeitlich bedingt, als die Wahrheit ihrer Zeit, der jedesmaligen Gegenwart, bestimmte und behandelte. So setzte sie, wenigstens indirect, auch die künftige Entwickelung ihrer selbst, oder ihres Gegenstandes.

Und hiebei möchte, wenigstens ganz flüchtig, noch an manche andere charakteristische Seiten des heutigen Bewußtseins zu erinnern sein, durch welche eine so gewichtige Forderung der Philosophie der Geschichte gestützt würde.

Wie nämlich die fortschreitende Bildung überhaupt darin besteht, daß immer reichere Unterschiede und Verhältnisse der Dinge erkannt werden, so scheint die heutige Zeit vor allem auf Erforschung der geschichtlichen Verhältnisse angewiesen zu sein. Keinen Gegenstand glauben wir völlig zu erfassen ohne seine Ge-

schichte, und wie wohl ehedem das plötzlich Große warm empfangen und eifrig gesucht worden, so folgen wir heute der Genesis der Dinge, dem stufenweisen Wachsen und Verschwinden. So kennen wir kaum noch Helden im alten Sinne, und einsam wandelnde Größen, sondern geschichtliche Figuren, wie es genannt wird; Geschöpfe der Zeiten, und nur dadurch wieder Schöpfer derselben. Und nicht nur das weit Entlegene unterliegt solcher Auffassung, sondern dem Meister in dieser Behandlungsweise, Gervinus, ist es gelungen, das was uns vor allem fertig und ewig erscheint, unsere großen Dichter, in ihrer geschichtlichen Entwickelung, ihre Werke unter den Einflüssen und Bedingungen der Zeiten darzustellen. Hier ist denn schon ganz nahe an die Gegenwart, und zwar an ihr edelstes Selbst, das Bewußtsein der Geschichte, des geschichtlichen Verhältnisses herangebracht.

Jemehr nun solche genetische Betrachtungsweise sich ausbreitet, das Nähere und Nächste ergreift, um so leichter knüpft sich der Gedanke an, daß das als geworden Begriffene nun auch ferner werden, und die Gegenwart eine originale Zukunft in der Weise hervorbringen müsse, wie jene selbst den vergangenen Zeiten entsprungen. Wie erst mit dieser Bestimmung unsere Gegenwart ihren Voll-Begriff erlangt zu haben glaubt, wie sie auf den verschiedensten Gebieten in die Betrachtung sich eindrängt, könnte ohne Schwierigkeit gezeigt werden.

Es wäre denn abzuwarten, ob das angedeutete Bewußtsein der Zeit, ob die Forderung der Philosophie der Geschichte die Macht haben werden, in ihrem Zug und Strom die Metaphysik mit dahin zu führen, — oder ob sie an diesem Fels zerschellen werden. In dem Bisherigen aber sollte lediglich die Verwickelung, das bloße Problem, dargestellt werden; und ich will ausdrücklich hinzufügen, daß mit dergleichen Reflexionen und Analogien, wie die eben angestellte, direct gegen die Metaphysik gar nichts auszurichten ist.

Denn Philosophie überhaupt ist Kunst, und der Stoff in welchem diese Kunst darstellt und redet, ist die reale Natur des Geistes, des Denkens selbst. In diesem Stoffe ist die etwa von außen kommende Reflexion zu bilden und zu gestalten, und wenn sie gleich den Philosophen leiten kann, so muß sie, um philosophisch zu sein, in jenen Stoff eingegangen, in ihm verkörpert erscheinen; nicht anders wie dem plastischen Kunstwerk nur diejenigen Gedanken angehören, welche diesen bestimmten Marmor beleben und in ihm ihr Dasein haben. Wenn daher auf anderen Gebieten Reflexionen, leitende Gesichtspunkte fur Prinzipien gelten können, so werden sie in der Philosophie vielmehr erst zurückgeführt auf philosophische Prinzipien d. h. auf bestimmte Momente in der Natur und Beschaffenheit des Denkens selbst. Und wären es neue Prinzipien, so würden sie solche Momente des Geistes, welche bis dahin noch nicht ins Bewußtsein getreten, eigentliche Entdeckungen im Denken, darstellen.

Durch diese Eigenthümlichkeit bewahrt sich die Philosophie ihre Tiefe, uud schließt Gedanken einstweilen aus, die nicht in dem philosophischen Marmor und Erz dargestellt sind. — So ausgeschlossen würde also auch unsere Reflexion verbleiben, die Forderung, daß die Metaphysik selber sich eine Zukunft setze, und aus sich selbst den metaphysischen Fortschritt deducire. Nämlich so lange ausgeschlossen, bis etwa die Entdeckung über das Denken gemacht wäre, daß es in aller Art seiner Thätigkeit und Bethätigung über sich selbst hinausweise und hinausleite. Oder, wenn aus dem eigenen Wesen des Selbstbewußtseins sich ergäbe, daß alles Selbstbewußtsein nur Stufe und Moment in einem sich fortzeugenden Prozeß, und darum nothwendig Verkürzung eines möglichen Gehaltes sei.

Ein derartiger Weg dürfte nicht verschmüht werden, um die metaphysische Grundlage für eine fortschreitende Weltgeschichte zu gewinnen.

Gesetzt nun, ein solcher Weg wird betreten und verfolgt, so könnte dem künftigen Geschichtsschreiber unserer Periode eine bedeutsame Verflechtung sich darstellen. — Er sähe die Philosophie der Geschichte aus der Geschichte entspringen, selbstständig werden, und gleichzeitig mit dem Erwachen des politischen Lebens immer schneller wachsen und immer reichere Kräfte zu sich ziehen. Sodann wird sie selber von der Philosophie angezogen, allmälig näher; bis sie durch Hegel Glied eines philosophischen Organismus wird. So den Wurzeln der Philosophie zugeführt, vermag sie dieselben mit frischem Safte zu erfüllen, und könnte von hier aus einen Einfluß auf die Gestaltung der gesammten Wissenschaft üben, den wir heute freilich nicht zu ermessen vermögen.

Der Hebel aber solcher Wirkung würde die Vorstellung und Meinung von der Zukunft sein: eben derselbe Kampfplatz, um welchen wiederum das politische Partheileben sich lagert.

Es wird kaum nöthig sein hinzuzufügen, daß die zuletzt geforderte „Umwandlung und Erhebung der angestellten geschicht-philosophischen Reflexion in ein philosophisches Prinzip" durch den folgenden Inhalt dieses Buches nun wirklich geleistet, so wie die Entwickelung dieses Prinzips dargestellt werde. Jene geforderte „Entdeckung im Elemente des Denkens selbst" glaube ich gemacht zu haben, und fordere den Leser auf, sie und ihre Consequenzen sich vorführen zu lassen. Er wird dabei den entgegengesetzten Weg machen von demjenigen, welchen der obenstehende Vortrag nimmt; er wird nämlich auf einen rein metaphysischen Ausgangs-Punkt gestellt werden, und — freilich auch ein metaphysisches Resultat, das aber, zugleich ein geschicht-philosophisches, gewinnen. Indeß wird dasselbe in letzterer Geltung,

als geschicht-philosophisches, in dieser Schrift nicht ausgebeutet: ich biete nicht Philosophie der Geschichte, sondern Metaphysik. Es sollen daher zunächst rein metaphysische Kategorieen sein, welche im Folgenden entwickelt werden. Was aus ihnen sowohl für die Philosophie der Geschichte wie für die übrigen philosophischen Disciplinen folgen möge, bleibt späteren Ausführungen überlassen.

Das Ich.

Die folgende Erörterung ist keineswegs eine bloße Kritik des Begriffes vom Ich, welchen die Identitäts-Philosophie gefaßt hat und auf den sie sich gründet. Vielmehr dient jeder kritische Schritt der Entwickelung eines lebensvolleren Prinzips, das indeß ohne begleitende Beziehung auf die Identitäts-Philosophie schwer darzustellen sein dürfte. Der Leser möge daher den Durchgang durch das vielbesprochene Ich sich gefallen lassen; zugleich aus einem noch allgemeinern Grunde. Dieser Gang nämlich ist der ursprüngliche der Conception, und daß solchen der Urheber die Leser führe, das scheint mir bei philosophischen Darstellungen von Gewicht. Theils weil auf diesem Wege meist der Zugang zum System, noch mehr aber weil der Ausgang aus demselben der leichteste sein wird, oder weil die Schwächen des Systems so am offensten sich darbieten. Daran aber wird dem ehrlichen Denker liegen, daß seine Schwächen möglichst frühe erkannt, sein wirklicher Fund von ihnen gesondert, und so der real-geschichtliche Fluß der Ideen von neuem offen werde, den seine Systematik von einer Seite staut, und in den er dennoch mit Erhebung über sich selber streben soll. Ja, selbst ganz direct wird jener geschichtliche Fluß desto mehr respectirt, je näher der Denker seine Darstellung an die wirkliche Entstehungsweise seiner Conception anzuschließen weiß. — Aus solchen Gründen also nehmen wir den erwähnten Gang.

Folgende zwei Sätze sollen nach einander entwickelt und schließlich ihr Zusammenhang aufgezeigt werden.

1) Ich erscheint und bestimmt sich nothwendig als Subject-Object.

2) Ich ist nothwendig nicht die Einheit von Subject und Object.

1) Mit dem Ich wird gemeint das vorstellende Subject im Gegensatze zu den Vorstellungen, oder schlechthin das Subject im Gegensatz zu Objecten. Bei letzteren Ausdrücken denkt jedermann das hier Nöthige, und in die schärferen Scheidungen soll erst eingeführt werden. Dieses gemeinte Subject ist aber sogleich selber Object, denn ohne daß es uns Object wäre, könnten wir überall nichts von ihm meinen und wäre es nicht für uns vorhanden. Da man aber mit dem gemeinten Subject einen Gegensatz gegen die Objecte meinte, so scheint nun mit diesem Gegensatze auch das Subject verschwunden. — Genauer betrachtet jedoch tritt dieser gemeinte Gegensatz überall nur als Object ins Bewußtsein, und soll er daher überhaupt etwas sein, so muß mit ihm gemeint sein ein Gegensatz gegen die Objecte, trotz dem, daß dieser Gegensatz selbst Object ist, oder ein Subject, das da Subject bleibt, trotz dem daß es Object ist und das nur als Object jenes gemeinte Subject sein kann. Hierin liegt die Identität zwischen dem gemeinten Subject und dem Begriffe des Objects überhaupt und diese Identität bildet die Voraussetzung, unter welcher nur jene Meinung eines Subjects im Bewußtsein statt haben kann. Folglich ist das gemeinte und gesuchte Subject nun ein Subject-Object und folgendermaaßen bestimmt: Es ist ein solches, das nothwendig zugleich Object und als Object dennoch von allem andern Object verschieden und ihm entgegengesetzt sei — ein Object also, das unmöglich nur das sein kann, was es als Objekt ist, sondern nothwendig entweder überall gar nicht oder ein Gedoppeltes ist. Das Subject oder Ich ist also ein solches Object, das auf ein Ganzes hinweist, dessen eines Glied nur es selbst als Object ist, dessen anderes Glied oder Moment aber etwas allem Object Entgegengesetztes sein soll. Welches wäre nun ein solches? Das Product einer Thätigkeit. Denn was sich rein als dieses darstellt, weist auf etwas zurück (auf die Thätigkeit), welches dem Object als solchem entgegengesetzt ist. Ferner ist das Product einer Thätigkeit zugleich das Maaß und der Maaßstab der Thätigkeit, deren Product es ist; oder schärfer ausgedrückt: desjenigen Grades der Thätigkeit, welchen die Erzeugung des

Products erfordert. Ich, sagen wir also, ist Product und Ausdruck einer bestimmten, und zwar der specifisch menschlichen Thätigkeit des Vorstellens oder ganz allgemein des Geistes. Worin nun qualitativ diese Thätigkeit näher bestehe, ist sehr leicht zu sagen; sie ist ein bestimmter Grad (der specifisch menschliche) des Scheidens und Unterscheidens zwischen den Vorstellungen. Denn die Meinung von einem Subject entsteht eben durch nichts anderes als diese in unserm Bewußtsein stattfindende Scheidung zwischen einem Subjecte und Objecten; und Ich ist der Ausdruck dieses bestimmten Grades der Scheidungsfähigkeit, durch welchen es selbst entsteht. Die anderen Vorstellungen entstehen ebenfalls durch den specifisch menschlichen Grad des Scheidungs-Vermögens oder der Deutlichkeit des Vorstellens, allein sie sind nicht direct der Ausdruck desselben, wogegen Ich der Ausdruck ist für dasjenige, dessen Product es ist. Auf diese Weise entsteht Folgendes: Ich meint und bezeichnet als Geschiedenes das Scheiden, durch welches es selbst ein Geschiedenes ist. So ist es eben das Gedoppelte, als welches es oben schon bestimmt worden; und es ist entweder als dieses Gedoppelte zu begreifen oder ist gar nicht begriffen. Daher scheint es völlig ungehörig zu behaupten, das einfache, vorgestellte Ich-Object könne nicht identisch sein mit dem Vorstellenden, dem Ich-Subject, wie Herbart beständig versichert; nicht das Bedingte, mit dem Bedingenden, nicht das Abbild mit dem wirklichen Gegenstande u. s. w. Sicher sind Beide nicht ein und dasselbe; es kommt aber darauf vor der Hand nicht an, sondern es ist die Frage, ob Eines der Beiden, z. B. das Ich-Object verstanden und als das gefaßt werden könne, wofür es gilt und mit Recht gilt, ohne es als das Gedoppelte von Subject und Object zu denken*).

---

*) Herbarts bekannte Polemik gegen das idealistische Ich, (die wohl zuerst in der Psychologie erschienen) scheint ein merkwürdiges Beispiel von Unfähigkeit, auf das Gebiet des Gegners sich zu versetzen. Ueberall blickt seine eigene Theorie hervor, und wer diese nicht kennte oder wer ihr alle andere Bedeutung abspräche, dem müßte die Polemik völlig ohnmächtig erscheinen. — Die letztere zerfällt bekanntlich in die drei Behauptungen: Der Begriff des Ich ermangele 1) des Objects, 2) des Subjects und 3) beide zugegeben, so könne keine Identität derselben statt haben. Wenigstens den

Es wird hier gar nichts Einfaches vorgestellt, es ist keine einfache Vorstellung vorhanden, sondern Ich, so wie ich mir bewußt werde, was ich darunter meine, ist jenes Gedoppelte, ist die Reflexion von Subject zu Object und von Object zu Subject, ist ein ganzer Gedanke. Dieses Factum, daß unter unsern Objecten ein solches sich befindet, das einen Gegensatz zu allem Object bildet und an dem daher der Unterschied von Form und Gehalt, aber auch der unauflösliche Zusammenhang von beiden unmittelbar hervortritt — der Ausdruck dieses Factums ist Ich.

---

ersten dieser drei Punkte trifft die obige Bemerkung vollständig. Denn die Behandlung desselben besteht durchaus in der Versicherung, (zu Gunsten seiner eigenen Theorie), daß das Vorstellen und ein Vorstellendes als solches, ohne den bestimmten Gegenstand, der da vorgestellt werde, hinzuzuziehen, undenkbar sei. Während doch jeder Unbefangene erkennt, daß der Begriff des Vorstellenden in seiner Allgemeinheit erst gefaßt werde, so fern von dem jedesmal bestimmten Vorgestellten abstrahirt wird. Darum aber wird keineswegs von allem Gegenstande abstrahirt, (im Gegentheil, es wird grade aller Gegenstand gesetzt, so fern von dem einzelnen bestimmten abstrahirt wird) und keineswegs wird übersehen, daß dem Vorstellen Gegenstand überhaupt zukomme. Fichte sowohl, wie die Identitäts-Philosophen vergessen in Entwickelung des Selbstbewußtseins niemals das Bewußtsein. Man vergleiche z. B. Fichte's erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Sämmtliche Werke Bd. 1.

Was den zweiten Punkt betrifft, daß das Ich des Subjects ermangele, so hat dessen Erläuterung nur Kraft, wenn die erste Ausstellung zugegeben worden. Wer jedoch im Gegentheil überzeugt ist, in dem Vorstellenden als solchem kein bloßes Schein-Object, sondern einen wirklichen (freilich nicht sinnlichen) Gegenstand zu haben, dem ist auch durch den Begriff dieses Objects die genau bestimmte Thätigkeit des ihm entsprechenden Ich-Subjects gegeben. Dadurch, daß das Object bestimmt, begrenzt, sogar fixirt wird, geschieht eben dasselbe dem Subject, dessen Thätigkeit lediglich in Beziehung auf das bestimmte Object zu fassen ist. — Dessen ungeachtet ist hier der Punkt, an den eine haltbare Polemik hätte angeknüpft werden können; wenn nämlich der Gedanke des Ich wirklich aufgefaßt, in ihn eingegangen wäre, sodann aber aus der Art der Thätigkeit, welche dem Ich nothwendig zuzuschreiben, seine unendliche Veränderung, aber freilich als wesentliche Entwickelung und Vertiefung, deducirt worden wäre. In diesem Falle hätte in die unendliche Veränderung des Ich-Subject, welche in der Herbart'schen Polemik wie ein Absurdum gegen die Existenz des Ich geltend gemacht, grade Wesen und Seele des Ich gefunden werden müssen.

Ich drückt diesen Umstand aus, daß wir im Stande sind zwischen Subject und Object zu unterscheiden, und enthält daher nothwendig die beiden Glieder von Subject und Object. — Von welcher Seite nun auch das Ich angegangen werde, so entwickelt es sich immer zu diesem Gedoppelten. Gehen wir vom einfachen Ich-Object aus, so ist es der Form nach Object, sein gemeinter Gehalt ist aber diejenige scheidende Thätigkeit des Geistes, vermöge deren es selbst als Object überall da ist; es sagt also, daß sein Sein Gesetztsein sei, und zwar gesetzt durch dasjenige, welches sein eigener Gehalt, also durch es selbst. Gehen wir vom Ich-Subject aus, so denken wir den bestimmten Grad scheidender Thätigkeit, welcher von allen anderen Objecten sich als gemeintes Subject zu unterscheiden vermag, und folglich nur jener ist so fern er dieses thut und vermag oder sofern er sich setzt. Hier gilt daher vollkommen der Fichte'sche Satz: das Sein des Ich ist sein sich Setzen und das sich Setzen ist sein Sein. Unter diesem „sich" aber wird eben die der objectiven Vorstellung vorauszusetzende und sie ins Bewußtsein fördernde Thätigkeit gedacht. — Eben dieses Gebiet, die dem Dasein der Objecte im Bewußtsein vorausgehende Thätigkeit, oder wenigstens Bewegung, ist der Gegenstand der Herbart'schen Vorstellungs-Lehre; dennoch scheint dieser Denker nicht erkannt zu haben, daß eben jenes Gebiet auch in die idealistische Bestimmung des Ich als Subject-Object hineingenommen wird.

Es hieß jedoch oben: Ich ist die Reflexion von Subject auf Object und Object auf Subject, ein Scheiden der beiden Glieder, in welchem sie zugleich zusammengefaßt werden. Ist Ich jenes Scheiden und ist Scheiden zugleich Zusammenfassen, Einen, so ist auch der Begriff des Ich erst als vollständig, entwickelt zu betrachten, wenn dieses Moment hinzugedacht worden. Das erste Besinnen nun auf das, was mit dem Ich gemeint sei, ergab, daß es das Scheiden von Subject und Object sei; daß aber dieses Scheiden Zusammenfassen sei, ist ein zweites Besinnen, eine neu hinzutretende Reflexion, ein neuer Act des Denkens; der aber nothwendig ist, damit der Begriff des Ich entwickelt werde. Soll nun die obige Definition des Ich: Ich ist Ausdruck der Thätigkeit, deren Product es ist — Geltung behalten, so muß in dem

entwickelten Begriff des Ich jene zweite Reflexion, jener neue Act seinen Ausdruck finden.

Und welcher wäre dieser Ausdruck? Die Einheit des Ich; daß das Subject und Object Scheidende als deren Einheit gefaßt wird, oder daß Ich Begriff ist, darin findet die einende Thätigkeit des Denkens selber (oder jene neue Reflexion) ihren Ausdruck. Ich, als Einheit Unterschiedener bestimmt, ist gedacht, und es ist in ihm das Denken selbst gedacht. Denn durch jene Reflexion vollendet sich das Denken dessen, was mit dem Ich gemeint sei, und durch diese Fortführung des Denkens des Ich wird das Ich selbst als Denken bestimmt.

2) So weit, wie ich hoffe, im Sinne der Identitäts-Philosophie. Gehen wir nun etwas zurück und vergleichen diesen entwickelten Begriff des Ich mit jenem ursprünglichen Doppelsein desselben im Bewußtsein. Weil im Bewußtsein unmittelbar Subject und Object als unterschiedene sich finden, so schließt man auf eine scheidende Thätigkeit als den Grund des Factums, und der Ausdruck dieser Thätigkeit ist Ich. Der eigentliche Gehalt des Ich ist daher etwas rein Erschlossenes, reine Voraussetzung; von dem zum Bewußtsein gebrachten, gesetzten Unterschiede von Subject und Object, wird zurückgegangen und geschlossen auf seinen thätigen Grund, der im Bewußtsein ohne diesen Schluß nicht sich vorfindet. Oder, sagten wir: Ich ist in so fern Subject-Object als es Ausdruck der Thätigkeit, deren Product es ist. Als Product nun ist es Subject-Object und so im Bewußtsein gegenwärtig; gemeint aber wird mit diesem Product eine Thätigkeit, welche, nicht im Bewußtsein gegenwärtig, erst von dem aus, was gegenwärtig, durch reinen Schluß, reine Voraussetzung gewonnen wird. So scheint es, um das gemeinte Subject zu erreichen, wesentlich, die Gestalt, zu welcher immer es im Bewußtsein entwickelt wird, durch eine rein zu erschließende Thätigkeit zu suppliren. Was somit der Gedanke des Ich in Anspruch nimmt, ist dies, das zum Bewußtsein Gebrachte beständig zu suppliren durch eine Thätigkeit, welche außerhalb des Bewußtseins; ist die Fähigkeit des Geistes, das Bewußtsein, das Denken selbst als bloßes Object zu behandeln d. h. ihm ein Subject als seinen thätigen Grund gegenüber zu stellen. Ich ist

also darum und in so fern Subject=Object, als einer jeden, wie immer beschaffenen, objectivirten oder zum Bewußtsein gebrachten Bestimmung des Ich der thätige Grund solcher Bestimmung, das reine Scheiden in Subject und Object, gegenübergestellt werden kann. Wird nun Ich als Denken bestimmt, so ist Denken vielmehr nur als das eine Glied des Ich, als bloßes Ich=Object, zu betrachten; als Subject aber zu diesem Object wird sogleich supplirt die scheidende Thätigkeit, durch welche es geschieht, daß Denken mir überhaupt Object ist, überall in mein Bewußtsein tritt. Auf diese Weise bleibt und ist perennirend dies Ich=Subject, die blos scheidende Thätigkeit, durch welche der Gedanke des Subject=Object erst möglich angenommen wird; während die Identitäts=Philosophie das Dasein dieses Gedankens im Bewußtsein betrachtet und innerhalb des Bewußtseins fortbestimmt. So kommt sie allerdings zur Einheit des Ich, zum einenden Grund oder zum Denken — eine Einheit, welche nichts anderes ist als die Einheit des Bewußtseins selbst. Ich reflectire darauf, daß ich Subject und Object scheidend beide zusammenfasse, reflectire also auf die Einheit meines Bewußtseins, und diese Reflexion ist selbst die lebendige Einheit meines Bewußtseins, durch welche eben die Unterschiedenen zusammen gehalten werden. Dies sind nothwendige, consequente Bestimmungen. Allein ebenso nothwendig stellt sich auch die Reflexion ein, daß der Gedanke des Ich weiter greife als jenes einende Denken. Denn, falls jene obige Bestimmung festgehalten wird: Ich ist Ausdruck der Thätigkeit als deren Product es im Bewußtsein auftritt — so folgt, wenn nun Ich als Denken, als Bewußtseins=Einheit gefaßt wird, daß sogleich zurückgeschlossen werden müsse auf eine Thätigkeit, vermöge deren Ich als so bestimmtes Object, als Denken mir überall Object sein oder in mein Bewußtsein treten könne. Diese nothwendig postulirte Thätigkeit kann nun nicht wiederum das Denken sein, welches nur einende, vermittelnde Thätigkeit ist und welches, um gedacht, begriffen zu werden, um mir Object zu sein, selbst derjenigen scheidenden Thätigkeit außer sich bedarf, welche mit dem Ich=Subject gemeint ist. Denn das gemeinte Subject sollte die scheidende Thätigkeit sein, vermöge deren der Unterschied von Subject und Object in mein Bewußt=

sein tritt, sollte damit der Grund sein von allem Object und davon, daß überall Object und Ich als Object für mich ist. Folglich auch der Grund, vermöge dessen Ich als Denken für mich Object ist. Bestimme ich Ich als Denken, so habe ich darin jenen Grund, die rein scheidende Thätigkeit nicht — oder ich habe nicht das Doppelsein des Ich, kraft dessen es als reines Scheiden Grund sein soll seiner objectivirten einheitlichen Gestalt im Bewußtsein, sei es als Vorstellung, sei es als Begriff. Dies aber ist der Irrthum der Identitäts-Philosophie, daß sie meint den Gedanken des Ich gefaßt und ihm genug gethan zu haben, wenn sie in der Einheit des Denkens den Unterschied von Subject und Object bewahrt. Wohl muß sie diesen Unterschied sich bewahren, damit das Denken Denken, concret, Vermittlung sei; allein es ist nicht genug, den Unterschied in der Einheit zu haben, sondern der Gedanke des Ich verlangt, daß alle Einheit des Objects auch wieder zurückfalle in den perennirenden Unterschied des Ich, daß alles Geschiedene (oder Object) bezogen werde auf die scheidende Thätigkeit, durch welche es Geschiedenes ist. In den perennirenden Unterschied sage ich; denn die Identitäts-Philosophie nimmt das Scheiden von Subject und Object gleichsam für ein einmaliges Factum, während das gemeinte Subject die durchgehende Eigenschaft des Geistes bezeichnet, aller objectiven Bestimmung sich zu entheben und sich als den thätigen (scheidenden) Grund ihr gegenüber zu stellen. In einer Einheit, des Denkens des Begriffs, zu beherbergen ist dieses Thun überall nicht, weil es in jedem Acte solcher Enthebung sich erneut und vertieft, je nach der Bedeutung des Objects, als welches es sich bestimmt oder welches es überhaupt denkt.

In dieser ganz allgemein gehaltenen Unterscheidung des Prinzips der Identitäts-Philosophie von dem weiter greifenden Gedanken des Ich halten wir hier inne, um die Unterscheidung hernach in speciellerer Weise vorzunehmen. Vorher wollen wir nur das Bisherige kurz resumiren.

Ich ist der Gedanke, daß Scheiden der Grund seines Sichselbsterfassens, seines Daseins im Bewußtsein sei; nicht aber, daß Einen oder Denken der Grund sei. So gewiß dieses Denken Einen nur ist so fern der Unterschied von Subject und Object, an

dem es sich manifestirt, ihm unmittelbar im Bewußtsein gegeben ist, so gewiß wirkt dieser Unterschied außerhalb des Denkens lebendig fort, in welchen schließlich das Denken selbst als Nur-Object, als nur das eine Glied, hineinfällt.

Wir ziehen daher nun jene obigen beiden Sätze so zusammen: Weil Ich nothwendig als Subject-Object erfaßt und bestimmt wird, so ist es nothwendig nicht die Einheit von Subject und Object — so kann es sich überall nicht als Einheit fassen, kann kein Sein von sich prädiciren, sondern, indem es alle objective Bestimmung seiner selbst zu nur einem Gliede seines Doppelseins herabsetzt, verhält es sich gegen jede solche Bestimmung negativ. — Solche Negativität nun kennt die Identitäts-Philosophie allerdings, allein nur als Negativität und Bewegung der Einheit, in der Einheit des Selbstbewußtseins. Auf die angegebene Weise dagegen entsteht eine Negativität außer der Einheit und gegen dieselbe, und eine Bewegung nicht nur innerhalb des Selbstbewußtseins, sondern über dasselbe hinaus.

Nun erhebt sich aber sogleich der Einwand, daß wir hier ebenfalls von einer objectiven und positiven Bestimmung des Ich ausgehen, von dieser nämlich, daß es als Subject-Object sich erfasse. Ja, aus dieser Bestimmung ist sogar die absolute Negativität des Ich deducirt worden, und wird aus ihr zu deduciren sein. Man könnte daher versucht werden, kurzweg solche Negativität gegen jene Grundbestimmung selbst zu richten und sie selbst aufzuheben. Wenn es nämlich dem Ich eigen, eine jede Bestimmung seines Wesens zu nur einem Gliede seines Gedoppeltseins, also zu einem Nicht-Ich, herabzusetzen, so auch eben dieses nämliche Wesen und eben diese nämliche Bestimmung. Sonach würde es sich einfach aufheben. Man könnte meinen auf diesem Wege nicht einmal zu einem entwickelten Skepticismus gelangen zu können, da das Prinzip so skeptisch scheine, daß es vor aller Entwickelung sich tödte.

Wenn dennoch der Leser in dem Bisherigen irgendwo einen Lebenstrieb gewittert hätte, oder jetzt noch Neigung spüren sollte einen solchen zu entdecken, so wird er auch nicht verschmähen, vorher noch genauer und eindringender als bisher geschehen, den Unterschied zwischen unserm Ausgangs-Punkte und dem Prinzip der

Identitäts-Philosophie zu betrachten. Und zwar werde ich diese Vergleichung zuerst an Schellings Transcendentalen Idealismus, sodann an Hegels System anknüpfen.

Schellings Transcendentaler Idealismus.

Das Ich, dessen Entwickelung und Fortbestimmung uns in oben genanntem Buche dargelegt wird, und die darin besteht, daß es sich selber Object wird, soll ebenso uns, die wir seine Bewegung betrachten, einerseits Object sein. Diese Forderung wird fortwährend geltend gemacht und die Methode besteht eben darin, daß das betrachtete Ich sich selber so zum Object werde wie es für uns, die Betrachtenden, ist. Andrerseits ist nun dieses unser Object, obschon formell Object, doch seinem gemeinten Gehalt nach Subject d. h. eben dasselbe was wir, die Betrachtenden, sind; und zwar ist es als solches Subject bestimmt als Subject-Object. Wir also sind Subject-Object und das betrachtete Ich ist es auch. Dieses letztere ist aber Subject-Object so fern es sich von sich scheidet, oder das Subject-Object-Sein heißt sich von sich Scheiden. Folglich ist auch der Betrachtende nur Subject in so fern er sich von sich scheidet, und betrachtet er nun eben das Sich von sich Scheiden, den Act des Unterscheidens, so vermag er das nur indem er den Act des Unterscheidens von sich unterscheidet. Reflectirt der Betrachtende hierauf, so findet er, daß das betrachtete Ich nicht er sei, welches nur das Unterscheiden, wogegen er das Unterscheiden des Unterscheidens sei. Diese letztere Bestimmung wird indeß wiederum von eben derselben Reflexion aufgehoben, welche ihn lehrt, daß dieselbe nur durch den Act des Sich selbst Unterscheidens in ihm zu Stande komme, folglich ein Unterschiedenes sei und ihn nicht erreiche, und so fort. Das betrachtete Ich nun, das Product der intellectuellen Anschauung, hat ebenfalls den Unterschied in sich oder ist selbst das Sich von Sich Scheiden, und entwickelt sich eben durch seinen Unterschied dahin, daß es Subject-Object, welches es an sich oder für den Betrachtenden in der intellectuellen Anschauung ist, für sich selbst wird, sich als Subject-Object weiß. Allein wie hoch dieses Ich auch seine

Selbst-Anschauung potenzire, so muß doch das Unterscheiden oder der Unterschied, von dem es selber weiß d. h. der Unterschied für es nothwendig in dieses Ich fallen. Denn der Unterschied ist nur für es, in so fern es sich anschaut als den Unterschied, dieses Anschauen selbst aber ist unmittelbar, ist, und ob hinter ihm auch noch der Unterschied oder die Negation, welche es anschaut, liege, kann es natürlich nicht sagen. Der Betrachtende dagegen kann dies sagen. Denn vermöge der bewußten Reflexion weiß er, daß die Anschauung seiner selbst als des Unterschiedes im betrachteten Ich, welche sein Object ist, eben um deßwillen auf einem Acte des sich selbst Unterscheidens oder der Negation überhaupt in ihm, dem Betrachtenden, beruht. Der Betrachtende weiß daher nicht blos von dem Unterschiede oder der Negation innerhalb des betrachteten Ich, sondern auch von einer solchen außerhalb desselben, welche der Grund von jener ist. Wie viel Vermittelung und Negativität nun auch das betrachtete Ich in sich aufwende, so vermag es diese Negation nie zu erreichen, vermöge deren es Object ist, darum nicht, weil es Object ist. Denn eine jede Selbstanschauung des betrachteten Ich ist für den Betrachtenden Gegenstand, Sein, und Sein vermag nicht sich selbst anzuschauen, vermag nicht zu sagen, daß die Diremtion, welche es in sich ist, ebenso außer ihm und sein Grund ist. Dies weiß aber der Betrachtende, er weiß, daß eine jede Selbstbestimmung des Ich ihren nächsten wie letzten Grund nur in einer Diremtion haben kann. Während nun das absolute Werden, wie das Ich bei Schelling bestimmt wird, nur innerhalb des betrachteten Ich vorgeht, so findet der Betrachtende dieses Werden auch außerhalb desselben, als den Grund des Werdens, welches das betrachtete Ich ist. Solches Werden muß er, zufolge der bewußten Reflexion, stets als den Grund betrachten, welches Object er auch habe. Das betrachtete Ich dagegen, wie sehr es auch in sich Werden oder Prozeß sei, ist nothwendig ebenso sehr Sein, darum weil es mein, des Betrachtenden, Object ist. In jeder Selbst-Anschauung des Ich, von der ersten bis zur letzten, ist das, was anschaut, ein Eins, ist seiend, vermittelt sich nicht mit sich, und zwar deßhalb weil es Object des Betrachtenden ist und nothwendig bleibt. — Anstatt nun hieraus die Folgerung der Nicht-Identität des lebendigen

denkenden Ich und des betrachteten Ich zu ziehen, setzt vielmehr Schelling grade in jene Seite des Seins und der Unmittelbarkeit die Identität der beiden und verleiht ihrem Grunde ebenfalls die Form des Seins. — Dies Verfahren ist so zu erklären, und ist gewissermaaßen richtig, nur zu kurz gesehen. Indem nämlich der Prozeß, welcher das betrachtete Ich ist, nur in so fern für den Betrachtenden vorhanden, als jener sein Object, so ist freilich der nächste Grund jenes Prozesses oder der Boden, auf dem er sich bewegt, das Object-Sein oder Sein, und für die unendliche Diremtion, welche das betrachtete Ich sein soll, ist ebenso von vorn herein die Einheit und das Element, in dem der Prozeß vor sich geht, in dem Object-Sein oder Sein gegeben. Eben deßhalb kann auch Schelling von einer Einheit reden, welche hinter der Diremtion, welche Ich ist, liege, und die natürlich nicht weiter zu bestimmen sei, denn Bestimmen setzt schon das Bewußtsein oder die Diremtion voraus. Allein, daß er überhaupt auf die abstracte Vorstellung einer bestimmungslosen Einheit, aus welcher das Selbstbewußtsein entsprungen sei, geräth, hat seine Ursache eben darin, daß er bei dem Objectsein des betrachteten Ich als dem Grunde und dem Elemente seines Werdens stehen bleibt; ja, die Seite, nach welcher dieses für mich Object oder Sein, ist eben dasselbe was jene Vorstellung einer unbestimmbaren, hinter dem Bewußtsein liegenden Totalität; nämlich bestimmungslose Einheit, oder Sein überhaupt. Weil Schelling im Object das Subject zu haben vermeint, läßt er das Subject überhaupt entspringen. Dem Betrachtenden dagegen, den wir beständig von der bewußten Reflexion begleitet sein lassen, ist es gegenwärtig, daß der Grund dieses wie alles Objects ein Act, die Diremtion, daß der Grund des Werdens nur das Werden sei, und er kann so niemals auf eine Einheit, ein Sein seines Objects zurückgetrieben werden. Eben dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Schelling'schen Absoluten, oder genauer gesprochen, mit der andern Seite des Absoluten, wo es nicht blos abstracte Voraussetzung, sondern erfülltes Resultat, Einheit der bewußten und unbewußten Thätigkeit des Ich, oder Genie und Kunstproduct ist. Diese Einheit scheint zwei Seiten zu haben, eine subjective und eine objective, eben als Genie und als Kunstproduct. Jedoch ist das Genie nichts anderes

als Kunstproduct, sofern es Einheit des Bewußten und Unbewußsein soll. Denn mit dem Momente des Unbewußten ist es eben nicht selbstbewußt, und gelangt zur Selbst-Anschauung ebenfalls erst im Kunstproduct. So ist also auch diese Seite des Absoluten lediglich Object, seiend, freilich nicht unterschiedlos wie das Unsagbare vor der Diremtion, allein eine Einheit, in welcher die beiden Factoren beisammen niedergelegt sind, ohne dieselbe durch ihre Selbst-Vermittelung zu produciren.

So ist es denn höchst auffallend, wie hier Grund und Resultat der Bewegung, welche Ich ist, das Bewegungslose, des Prozesses das nicht Prozessirende, des Subjects das Object, wird; und es erklärt sich diese Erscheinung lediglich daraus, daß das Moment der Einheit oder des Seins, welches dem unendlichen Unterschied oder dem progressus in infinitum, wie das Ich bestimmt wird, nur in so fern zukommt als es Object des Betrachtenden, also nicht Subject, ist, als das eigene Moment des Ich, des Subjects angesehen wird. In die Bewegung selbst, welche Ich ist, geht das Absolute nicht ein, und ist auch nicht diese Bewegung, welche vielmehr im Absoluten aufhört. Das Subject schließt im Object, eben weil das vermeintliche Subject von vorn herein bloßes Object ist, weil die intellectuelle Anschauung einmal Act des betrachteten Ich oder vielmehr das Werden selbst des betrachteten Ich, sein Subject-Object Werden, und zugleich Object des Betrachtenden sein soll, also ein Werden zugleich und Gewordensein. Das heißt einfach: wir sollen ein Werden entstehen sehen, das überhaupt nur für uns da sein kann als Gewordensein, einen Act vor Augen haben, der uns überhaupt als gewesener, als nicht mehr Act vors Auge tritt. Als gewesenes, als gewordenes Object aber ist er nur für uns durch einen neuen Act der Scheidung, welcher uns nun, indem er geschieht, vor Augen sein müßte, wenn ein wirkliches Selbstbewußtsein entstehen sollte. Dies ist jedoch unmöglich, und diese Unmöglichkeit wird auch bei Schelling für das betrachtete Ich erkannt und dargethan, nicht aber auch rückwärts für den Betrachtenden; d. h. die wahre Natur des Denkens, welche in der Schelling'schen Philosophie enthalten, wird nicht zugleich in demjenigen Denken, von welchem jenes Denken gedacht wird, gefunden und aufgezeigt.

Sie wendet ihr Gesetz nicht auf sich selber an; oder, wie derselbe Gedanke früher ausgedrückt ward, sie hat die Negativität, den Unterschied, nur *in* sich, nicht zugleich außer sich.

Hegel.

Anders verfährt *Hegel* mit jenem Momente des Object-Seins, oder des Seins schlechthin. Er läßt dasselbe nicht mehr als den Rahmen des Bildes, welches die Stufen des Selbstbewußtseins darstellen, bestehen, sondern zieht es in den Prozeß hinein. Das Sein wird dialektisches Moment, verschwindend eben so sehr wie vorhanden oder nur im Verschwinden vorhanden, weil das Absolute der Prozeß, die Bewegung selbst ist. Diejenige Einheit des Subjectiven und Objectiven, welche bei Schelling das Absolute ausmacht, gebiert dort nicht aus sich die zwei Factoren, von denen sie doch construirt wird, sondern *ist* blos diese Einheit, und ist darum das Aufhören von jenen, der Tod des Subjects, anstatt sein Leben zu geben und zu sein. Diese Einheit erweckt Hegel, giebt ihr Leben und das Leben-Geben, oder er findet, daß das Sein dialektisch sei. Dieses Wort: das Sein ist dialektisch, in seiner ganzen Bedeutung gefaßt, enthüllt die Seele der Hegelschen Philosophie. Die Spitze dieses großen Baues wäre in der That das Sein, dieses Dürrste und Abstracteste, wenn Sein nicht dialektisch wäre. Weil es aber dialektisch ist, so ist der Bau kein Bau, sondern ein Prozeß. Die abstracte Einheit, welche Sein ist, ist eben in ihrer Abstraction oder ihrer Einheit nothwendig das Geschiedene, und als ursprünglich Geschiedenes hat ihren Grund oder, wie es heißt, ihre Wahrheit die Einheit im Unterschiede, das Abstracte im Concreten, und die wahre Einheit ist diejenige, welche ihren Grund oder ihre Wahrheit, den Unterschied enthält; umgekehrt aber ist Unterschied, Unterschiedenes überhaupt nur denkbar, so fern ich die Einheit denke, denn das Unterschiedene ohne seine Einheit gedacht ist das Gleichgültige. Dieses letztere Moment, daß der Unterschied die Einheit an sich trage, haben wir schon bei Schelling gefunden so fern nämlich der unendliche Progreß, welcher das Ich ist, nicht sich selber setzt, daher *sein*

muß. Dieses Sein mußten wir als ein solches fassen, welches dem Progresse nur dadurch zukommt, daß er mein, des Betrachtenden, Object ist. Oder indem das letzte Selbst-Anschauen des Ich nicht sich selbst anschaut, ist es. Jenes erstere Moment der Hegel'schen Dialektik dagegen, daß die abstracte Einheit ursprünglich unterschieden und daher an sich selbst den Unterschied enthalte, dies ist bei Schelling nicht vorhanden; weßhalb sein Absolutes sich nicht in den Unterschied, welcher das Ich ist, zu entfalten vermag. Wir sehen daher die bei Schelling auseinander fallenden Momente, das Sein des Absoluten und das Werden des Ich, durch Hegel so verknüpft, daß das Absolute die Natur des endlichen Ich, das Werden, die Bewegung, empfängt, in welcher das Sein nur Moment ist. Diese Verknüpfung und Durchdringung des Seins und Werdens, der Einheit und des Unterschiedes ist nun einerseits Begriff, anderseits Selbstbewußtsein, und so die sich selbst bewegende Einheit des Objectiven und Subjectiven. In beiderlei Gestalt wollen wir es näher betrachten. — Ich, das Subject-Object ist der Unterschied, aber nicht mehr unmittelbar oder die Einheit dieses Unterschiedes ist nicht mehr darum und dadurch, daß er mein Object ist, von mir angeschaut wird, sondern die Einheit gehört ihm selber an, ist sein eigenes Product, denn der Unterschied in seiner Wahrheit gedacht hat an sich selber die Einheit. Grade als Diremtion, als Act ist zugleich das Ich bin Ich, das Sein ist die eigene Natur des Actes; es liegt nicht hinter, sondern in ihm, die Negativität ist seine Positivität. Hierin liegt nun schon, daß umgekehrt das Ich als einfache Einheit, als bloßes Sein genommen, den Unterschied als sein eigenes Wesen entfalten müsse. So scheint allerdings im Object das Subject vorhanden zu sein, darum weil das Object als Object sich mit sich vermittelt. Das Gesetzte hebt sich selber auf in das Setzende und Gesetzte und wiederum das Setzende und Gesetzte hebt sich auf in das Gesetzte. Was sich setzt ist Subject und eben dies thut das Object, es setzt sich. So scheint die Identität vorhanden, allein sie soll nicht blos vorhanden, sondern objectiv vorhanden sein, oder sie soll nicht blos an sich, sondern für mich sein. Wie ist sie denn, wenn sie objectiv oder für mich ist? Diese Frage muß im Vorgehenden schon beantwortet sein, da wir

bereits das Object betrachtet und bestimmt haben. Wir sahen, daß das Object als Object unterschieden von mir oder vom Subject sei, folglich müßte die Identität des Subject und Object um objectiv oder für Ich zu sein, vom Ich unterschieden sein. Nun enthält aber schon diese Identität das, daß das Object zwar geschieden vom Subject, aber zugleich eben dasselbe, was das Subject, sei. Wie ist es nun geschieden und wie eben dasselbe? Geschieden vom Subject ist das Object in so fern es unmittelbar eins, seiend ist; in so fern aber dieses Sein auch der Unterschied ist und durch diesen sich selbst setzt, ist es dasselbe als das Subject. Der Unterschied des Objects vom Subject bestände also in dem Momente der unmittelbaren Einheit, welches dem Object angehört; und wäre dieses ein wirklich unterscheidendes Moment, so wäre dadurch die Gleichheit oder Dieselbigkeit des Subject und Object aufgehoben. Allein wir finden dieses Moment auch auf Seiten des Subject, denn das Subject ist schon bestimmt als das Subject-Object, folglich muß es das charakteristische Moment des Objects an sich tragen. Das Subject ist Object von der Seite seiner unmittelbaren Einheit, aber von der Seite der Diremtion ist es Subject. Wir haben nur zwei Seiten Ein und Desselben. Stellen wir nun hiernach die obige Forderung, daß die Identität zwischen Subject und Object mir objectiv werde, so kann sie das nur von seiten ihrer unmittelbaren Einheit, ihrer Unmittelbarkeit, nicht aber von seiten ihrer Selbstvermittelung, weil sie als diese Subject ist. Sie soll mir aber eben objectiv sein. Anderseits jedoch ist diese Identität, oder schlechthin das Subject-Object, welches mir Object sein soll, an sich selbst Subject oder Selbstvermittelung, und soll es mir auch von dieser Seite Object sein, so heißt das, die Selbstvermittelung soll als solche, grade als Selbstvermittelung Unmittelbarkeit sein. Dies ist entweder eine baare Unmöglichkeit oder es ist der Unterschied zwischen Subject und Object absolut aufgehoben. Letzteres kann indeß eben so wenig statt haben, weil dieser Unterschied eben das Wesen dessen ist, was wir hier betrachten, nämlich des Subjects, und es wäre mit diesem Unterschiede das Subject selber aufgehoben, es wäre nur als Einfaches d. h. als Object oder Sein vorhanden. Es soll aber grade als Subject objectiv oder gegen-

ständlich sein. — Wir wären also hiemit zu zwei Unmöglichkeiten gelangt; die eine drückten wir aus: Selbstvermittlung und Unmittelbarkeit sind identisch, können aber nicht ein und dasselbe sein; die andre war diese, das Subject wenn es als solches mir Object sein soll, kann den Unterschied zwischen Object und Subject nicht aufgehoben haben. Es ist im Grunde diese eine Unmöglichkeit: das Subject als solches kann nicht mir oder sich Object sein, oder es ist die Unmöglichkeit des Hegel'schen absoluten Wissens. Von Seiten seiner Selbstvermittlung genommen, hebt das Subject selber die Seite der Unmittelbarkeit, von der es Object sein könnte, auf, und von Seiten seiner Unmittelbarkeit genommen, ist es eben nicht Subject. Das sogenannte Selbstbewußtsein schließt daher das Bewußtsein aus, denn für jenes ist die Unmittelbarkeit, welche die Seite für das Bewußtsein ist, nicht mehr Unmittelbarkeit und es giebt für dasselbe nur Vermittelung. Freilich soll die Unmittelbarkeit ein Moment der Vermittelung sein, ist aber eben als solches nicht mehr Unmittelbarkeit. Ihrer Wahrheit nach, oder für das Selbstbewußtsein ist die Unmittelbarkeit überhaupt nicht. Da nun der Charakter des Bewußtseins darin besteht, den Gegenstand von Seiten seiner Unmittelbarkeit, oder als anderen zu haben, so ist das Bewußtsein im Selbstbewußtsein untergegangen. Hegel freilich spricht von einer Versöhnung des Selbstbewußtseins und Bewußtseins, auch heißt es, das Bewußtsein sei im Selbstbewußtsein nicht untergegangen, sondern aufgehoben. Wir wollen diese Ausdrücke untersuchen. Diese Versöhnung besteht eben in nichts anderem, als daß der Inhalt des einzelnen Bewußtseins z. B. der höchste, der religiöse, die freie und allgemeine Form des Selbstbewußtseins empfängt, daß der Gott des Bewußtseins die Bewegung wird, welche das Selbstbewußtsein ist. Allein das Bewußtsein ist selber eine Form, wie das Selbstbewußtsein, deren Eigenthümlichkeit einzig darin besteht, den Gegenstand als einen andern zu wissen; und hört dies Anderssein auf, so hört damit das Bewußtsein auf, denn die subjective Seite des Bewußtseins ist selbst das Andre, und wiederum nur in so fern das Andere als sein Gegenstand das Andere ist. Jedoch wird das Andere auf die Weise im Selbstbewußtsein erhalten, daß das Bewußtsein selbst Moment und Ge-

genstand des Selbstbewußtsein ist. Das Selbstbewußtsein geht einerseits hervor aus dem Bewußtsein und erfaßt sich als die abstracte Form der Einheit Unterschiedener, als Begriff; als diese Form weiß es einestheils sich und anderntheils das, was früher Gegenstand des Bewußtseins, Andres war. Allein mit dem Unterschiede sind eben die Unterschiedenen verschwunden, und das Ich kann sich nicht mehr als Einheit Unterschiedener, sondern nur als unterschiedlose, einfache Einheit bestimmen. Wüßte Ich sich als diese Einheit, so wüßte es auch den Unterschied, denn Wissen ist Unterscheiden; allein wenn der Unterschied wahrhaft verschwunden ist, so weiß Ich nicht diese Einheit, sondern schaut sie nur an. Wenn überhaupt von Aufheben des Unterschiedes geredet werden darf, so muß dieses (nicht Zeit-) Moment nothwendig auftreten, wo diese Einheit unmittelbar für Ich ist, oder wo die Form des Bewußtseins wiederum vorhanden ist. Denn wenn es bei Hegel Phänomlg. S. 604 heißt: „In dem Begriffe der sich als Begriff weiß, treten hiermit die Momente früher auf als das erfüllte Ganze, dessen Bewegung das Werden jener Momente ist. In dem Bewußtsein dagegen ist das Ganze, aber unbegriffen, früher als die Momente" — so liegt doch in den Worten „früher als das erfüllte Ganze" offenbar so viel, daß das erfüllte Ganze oder die wirkliche Einheit des Begriffs auch einmal auftritt. Ebenso S. 608 in den Worten: „das Wissen besteht in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedene sich an ihm selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt", — ist ausgesprochen einmal, daß die Unterschiedenen zur wirklichen Einheit sich aufheben, und sodann, daß zugleich der Unterschied für das Wissen vorhanden sei, aus dem die Einheit hervorgeht und der die andre Seite der Einheit ausmacht. Was also in Wahrheit für das Wissen vorhanden ist, das ist die Einheit des Unterschiedes und seiner Einheit, oder die Einheit der Vermittlung und Unmittelbarkeit, des Werdens und Seins ꝛc. Indem nun, wie es in obiger Stelle bei Hegel heißt, das Wissen, die Bewegung der Unterschiedenen und zugleich ihre Rückkehr zu ihrer Einheit betrachtet, so betrachtet es eben die Einheit des Unterschiedes und der Einheit, und in diesem Ausdrucke „betrachten" liegt es recht deutlich ausgesprochen, was in diesem Thun geschieht

und vorhanden ist, daß nämlich das Bewußtsein wieder hergestellt ist. Die Einheit der Unmittelbarkeit und Vermittlung kann, so fern es zur wirklichen Einheit kommt, dem Wissen eben nur in der Weise der Einheit d. h. in der Form der Unmittelbarkeit sich darstellen, oder sie ist unmittelbares Object, wie das Wissen oder Ich unmittelbares Subject. Grade durch dasjenige Begriffs-Moment, in welchem der letzte Rest des Unterschiedes getilgt sein soll, wird es am deutlichsten, daß derselbe nicht überwunden, daß die absolute Negativität, welche Ich ist, in jener Begriffsform als absolute nicht vorhanden, und darum außer derselben und gegen sie sich richtet. Ich ist grade als Wissen von dem aufgehobenen Unterschiede seiner selbst, das sich von sich Scheidende, ist als Wissen von der vollendeten Einheit des Subjects und Objects grade der Unterschied von Subject und Object. Man soll ihn wissen den Unterschied, d. h. man soll die Einheit wissen, welche ebenso der Grund von jenem, wie er der ihrige sein soll; allein man kann die Einheit nicht wissen ohne der Unterschied zu sein, welcher in der Einheit überwunden sein soll. Ist er denn nun überwunden? oder kann überhaupt derjenige Unterschied, vermöge dessen ich die Einheit des Unterschiedes und der Einheit weiß, eben derselbe sein mit dem in der gewußten Einheit als Moment enthaltenen Unterschiede? Zur Einheit derjenigen Unterschiedenen, welche das phänomenologische Object das sogenannte Subject-Object ausmachen, kommt es freilich; allein, weil diese Einheit für Ich nur sein kann durch dessen Negativität, so kann unmöglich darin Ich zu seiner eigenen Einheit gelangen. Der niemals aufgehobene Unterschied des Ich vielmehr ist der Grund, daß überhaupt diejenige Einheit, welche das erfüllte Selbstbewußtsein ist, zu Stande kommt, und so ist vielmehr das sogenannte Selbstbewußtsein ein bloßes Moment des Bewußtseins, nicht aber umgekehrt. Das Selbstbewußtsein, das absolute Wissen oder der sich wissende Begriff, ist eine Erscheinung im Bewußtsein, nicht das Bewußtsein eine Erscheinung in jenem, und indem die Einheit, in welcher der Unterschied von Subject und Object aufgehoben werden soll, nur möglich ist durch den vorhandenen Unterschied der beiden, so ist sie in Wahrheit nicht und der Unterschied ist und bleibt sein eigener Grund. Die Einheit, welche zu Stande kommt, ist lediglich Einheit des Objects,

nicht des Subject und Object, und eben darum ist jene Einheit nur Moment des Bewußtseins, weil das Object Moment des Bewußtseins ist. — Hierin liegt nun schon, daß von einer Wiederherstellung des Bewußtseins, von einem Entspringen des Unterschiedes aus der erfüllten Einheit überhaupt keine Rede sein könne. Sondern weil eine jede Bestimmung des Ich, jegliches Setzen eines Selbstbewußtseins, sei es das abstracteste oder concreteste, nothwendig das Zusammenfassen des Ich, also seine Einheit, ist, diese Einheit aber nur möglich wird durch das Bewußtsein und in ihm, so ist alles Selbstbewußtsein vielmehr Moment des Bewußtseins. — Eine in sich unterschiedene Einheit läßt sich zwar in die Form des Begriffs oder Selbstbewußtseins bannen, nicht aber der wirkliche Unterschied, die absolute Negativität, welche dem Ich zukommt. —

Dieser Widerspruch des Hegel'schen Selbstbewußtseins tritt nicht weniger deutlich hervor, wenn seine Methode oder der Begriff von logischer Seite betrachtet wird. — Schon oben zum Unterschiede gegen Schelling ist bemerkt, wie bei Hegel das Sein in den Prozeß hineingesetzt und das Absolute selber zur dialektischen Methode wird. Das Sein soll nur verschwindendes Moment sein; allein es zeigt sich leicht, daß es in dieser Methode dennoch mehr, daß es das nicht gewußte Prinzip ist. Denn jenes Sein, das Resultat der logischen Bewegung, kann nur in so fern zugleich Ende und Anfang, Letztes und Erstes sein, als es dialektisch ist. Dialektisch aber ist es als das Abstracte d. h. als das ursprünglich Geschiedene. Es kommt zu seiner Wahrheit oder zu seinem Grunde, weil die Wahrheit nicht ist. Die Wahrheit des Abstracten ist das Concrete, des Seins das Werden; nicht aber läßt sich umgekehrt sagen, das Abstracte sei Grund und Wahrheit des Concreten, denn das Abstracte oder Sein ist nur überhaupt als das Geschiedene auf Grund des Concreten, und es ist dialectisch oder vermittelt sich mit sich als Moment der Vermittelung. Wenn also Sein den Anfang macht, so ist es nur um unterzugehen, wenn es das Ende macht, so ist es um den Anfang zu machen d. h. unterzugehen, oder vielmehr es kommt gar nicht zu seinem Sein, denn das, was es sein soll, unmittelbar, kann es als Moment der Vermittlung nicht sein. Es weist in seinen

Grund hinunter nicht so bald oder so fern es ist, sondern es kommt vor dem hinunter Zeigen gar nicht zum Sein weil der Grund ihm vorangeht. Die Unwahrheit aus der Wahrheit hervorgehen lassen, ist ein solcher Widerspruch, auf den nur ebenfalls mit einem Widerspruch geantwortet werden kann: die Unwahrheit löscht sich an der Wahrheit aus, ehe sie ist.

Das Sein oder die Unmittelbarkeit wäre nur wahrhaft, wenn sie ebenso sehr der Grund der Vermittlung wäre, wie diese der ihrige ist, allein es ist gezeigt worden, daß diese Wendung nur Schein sei. Das Sein erscheint daher als ein bloßer Nothbehelf der Vermittlung, und Hegel läßt das Unmittelbare darum nicht schlechthin zu Grunde gehen, sondern „aufgehoben" sein, weil er die Vermittlung, den Unterschied, das Werden ohne das Sein nicht begreifen kann; er kann es aber nicht ohne dasselbe begreifen, weil sein Werden in Wahrheit kein Werden, sondern ein Sein ist.

An dieser Dialektik der abstracten Begriffe des Seins und Werdens läßt sich die Hegel'sche Methode am hellsten beleuchten. Hegel bestimmt das Werden als die umschlagende Bewegung des Seins und Nichts. Sein und Nichts sind daher die Momente des Werdens und dieses ihre Wahrheit und ihr Grund. Das scheint sehr sinnreich und annehmbar, allein es ist Folgendes zu bedenken. Das Nichts ist in sofern identisch mit dem Sein oder schlägt in dasselbe um, als es selbst ein Gedankending ist, ein etwas für das Denken. Das Nichts ist die höchste Abstraction und Negativität, in welcher das Denken sich erfaßt, und in so fern es erfaßt, gedacht wird, ist es, und weil es nichts weiter ist, so ist es eben Sein. Der Gedanke des Nichts ist sein Sein. Nun aber stehen wir in dieser Bestimmung auf logischem Boden, wo überhaupt nur reine Gedanken und reine Denkbestimmungen gelten, und wenn nun Nichts Sein ist, so fern es gedacht wird, im Denken existirt, so tritt das Nichts in das logische Gebiet sogleich als Sein ein. Vom logischen Standpunkte ist vielmehr zu sagen: ehe der Gedanke des Nichts ist, ist er das Nichts, so wie er aber Gedanke ist, ist er das Sein. In einer Welt, wo alles Sein Gedanke ist, kann als Nichts nur das gelten, was nicht Gedanke ist. Man müßte daher so interpretiren, das Nichts im

Unterschiede vom Sein sei die thätige Negativität des Gedankens, das Thun des Abstrahirens selbst vom concreten Unmittelbaren, also das Werden und Hervorgehen der letzten Abstraction, als welche der Gedanke sich erfaßt, wenn er sich als das reine Sein bestimmt. So würde in Wahrheit die Negativität des Seins außerhalb des logischen Gebietes fallen, d. h. außerhalb des reinen Begriffs, und das Sein, affirmativ genommen, setzte ein Werden voraus, welches letztere ebenfalls außerhab des logischen Gebietes fiele.

Dieses Werden wäre die werdende Abstraction, das logische Sein aber die gewordene, die reine Abstraction die in so fern erst logisch, rein, ist als sie ihre Negativität, ihr Werden hinter sich läßt. Das Sein ist daher als reine logische Kategorie nur affirmativ, und es ist schlechterdings nicht zu begreifen, wie dieses außer dem logischen Gebiete Gewordene auf dem logischen Boden in seinen Grund, in das Werden, zurückgehen, und so sich mit sich vermitteln könne, da, wie gesagt, seine Negativität, als gegen das unmittelbare Concrete gerichtet, nicht reiner, logischer Natur ist. Sein ist Ausdruck dessen, daß der abstrahirende Gedanke über seine Beziehung auf das Unmittelbare d. h. über seine Negativität hinausgegangen sich selber als das erste Affirmative erfaßt. Nur so ist das Sein wahrhaft unmittelbar vom logischen Standpunkt, so aber ist es eben dadurch nur Sein, daß es seine Beziehung, seine Negativität aufgegeben und hinter sich gelassen hat. — Hegel jedoch, der nun einmal gesonnen ist vom sogenannten Unmittelbaren anzufangen und es selbst zu seiner Vermittelung kommen zu lassen, verleiht diesem Sein, das durch das Abthun seiner Negativität nur das Unmittelbare sein kann, die Negativität wieder, weil er sonst keine Bewegung und Vermittlung an dasselbe zu bringen weiß. Dies Verfahren ist für die Bestimmung des Seins selbst kein Schade, denn die Negativität ist wahrhafte Bewegung am Sein, allein der Schade dieser Willkür kommt einen Schritt weiter an den Tag. Nämlich die Negativität wird hierdurch in die Sphäre des Seins oder der Unmittelbarkeit hineingenommen, wird seiendes Moment, während sie doch in Wahrheit das Thun des Abstrahirens, des Beziehens auf Aeußeres und Anderes ist, aus welchem das Sein hervorgegangen. Würde

sie in dieser letzten wahrhaften Weise erhalten, so erschiene das Sein nicht mehr als Unmittelbares. Um es aber als Unmittelbares, oder im Grunde um überhaupt das Unmittelbare, das Sein zu haben, wird die Negativität, welche in Wahrheit das Werden des Seins ist, dem Sein recht eigentlich angehängt.

So kommen denn zwei Bestimmungen des Seins heraus, zwei seiende Bestimmungen, und als der Wechsel dieser Momente wird das Werden bestimmt, welches dadurch selbst als ein Sein gesetzt ist. Weil die Negativität des Seins nicht als das Werden und als die Vermittlung des Seins, sondern (weil auf dem Boden des Seins) als unmittelbar, oder als seiendes Moment, gefaßt ist, so ist auch die wahrhafte Einheit dieses Seins und Nicht-Seins vielmehr das Sein als das Werden. Wahrhaftes Werden hätten wir, wenn das Nichts als das Noch-Nicht-Sein bestimmt wäre; indem aber das Sein als die erste Bestimmung auftritt, welches nicht anders als aus der Negativität hervorgegangen und geworden sein kann, so ist mit und in dem Sein die Negativität schon eingeschlossen und mitgegeben, ist vorhanden, ist, und folglich ist das Gemeinsame des Seins und Nichts, das was beide Seiten zusammenhält oder ihre Einheit nichts weiter als das Sein. Dieses Hegel'sche Nicht-Sein ist kein wahrhaftes Nicht-Sein, sondern Sein, und darum das Werden kein wahres Werden, sondern ebenfalls Sein.

Wie der Begriff des Werdens zu seinem Rechte komme, wird später gezeigt werden, an diesem Orte sollte nur der Schein zurückgewiesen werden, den die Hegl'sche Dialektik erweckt, als ob das Werden durch das Sein vermittelt werden könne.

Eben dieselbe Unmöglichkeit wollen wir nun noch aus eben demselben Gesichtspunkte an dem Verhältnisse der Momente des Begriffes zu einander nachweisen.

Das Moment des Allgemeinen im Begriffe besondert sich, weil der Unterschied an ihm ist, es geht in seine Arten auseinander, weil es an sich diese Arten ist; oder das Allgemeine setzt seine Arten voraus, und wird deßhalb von ihnen gesetzt. Dies manifestirt es durch das Zerfallen in die Arten. Der Grund der Bewegung des Allgemeinen (seines Zerfallens in die Arten) ist also der an ihm seiende Unterschied. — Daß nun freilich die Ar-

ten nicht völlig auseinander fallen, sondern eben Arten eines bestimmten Allgemeinen sind, ist umgekehrt die Wirkung des Allgemeinen, oder der Grund ist der, daß die Arten an sich Allgemeines sind. Allein dieses Allgemeine hat ja zu seinem Grunde den Unterschied, wie vorher erörtert, und somit ist der Unterschied doch wieder letzter Grund auch des Identischen in den Unterschiedenen, oder der Unterschied ist Grund seiner selbst. Dies bedeutet: der Unterschied ist unmittelbar, nicht aber durch die scheinbare Einheit der Begriffs-Allgemeinheit vermittelt. —

Eine andere Bezeichnung Hegels, an welche sich sehr füglich eben dieselbe Dialektik anknüpft, ist der häufig vorkommende Ausdruck: im Begriffe ist das Anundfürsichsein Gesetztsein — d. h. ein jedes Moment des Begriffes ist gesetzt, vermittelt, und genauer, vermittelt sich mit sich. Der Grund dieses allgemeinen Gesetztseins im Begriffe ist aber natürlich das allgemeine Setzen. Jedoch scheint der Begriff des Setzens, so fern er entwickelt und realisirt gefaßt wird, ein Gesetztes oder Gesetzt-Sein, als Product und Resultat der Thätigkeit, zu fordern. Hiernach käme dann, so wahr der Grund des Begriffes das allgemeine sich Setzen und sich Vermitteln der Momente durch einander ist, der Begriffs-Totalität auch das Moment des (Gesetzt-) Seins zu. Allein ein solches Gesetztes oder Sein, das lediglich die Bedeutung hat, den Begriff des Setzens zu bedingen und zu vermitteln, ist nothwendig nichts anderes als das Setzen dieses Setzens, ist folglich selbst Setzen. Indem im Begriffe alles unmittelbare, grundlose Sein verschwunden ist, so ist nun das sogenannte Sein des Gesetztseins nur darum vorhanden, weil (wie oben im Sinne Hegels angenommen ward) ohne dasselbe das Setzen nicht denkbar, oder nur darum und als solches vorhanden, weil es und als welches es das Setzen setzt. In so fern es aber lediglich das Setzen setzt, ist es selber Setzen und folglich ist das scheinbare Gesetztsein, oder die Summe der Begriffs-Bewegung schließlich doch wieder Setzen. So folgt denn auch auf diese Weise, daß der Unterschied, die thätige lebendige Seele des Begriffs, unmittelbar sei. — Betrachten wir eins der Begriffsmomente z. B. die Allgemeinheit als ein Gesetztsein, als Product ihrer Unterschiede, so wird sie als etwas aufgefaßt, das sie in Wahrheit nicht ist, und wofür der-

jenige, welcher die Natur des Begriffes bereits erkannt hat, sie unmöglich noch halten kann. Denn die Wahrheit der Begriffs-Allgemeinheit ist dies, in die Arten sich zu dirimiren, d. h. keine Allgemeinheit für sich zu sein; oder es leuchtet aus der Natur des Begriffes hervor, daß wir die Allgemeinheit isolirt oder als ein Einfaches nicht zu denken vermögen. Denn in Wahrheit denken wir sie als Geschiedenes d. h. wir denken den Unterschied. Will man nun einwerfen, daß der Unterschied das Sich Scheiden und das sich Scheiden das Einfache voraussetze, oder, daß das Besondere einerseits nicht gesetzt d. h. unmittelbar wäre, wenn nicht vom Allgemeinen gesetzt und vermittelt — so ist leicht einzusehen, daß aus dem Einfachen nimmer das Unterschiedene sich entwickeln könnte, wenn jenes nicht an sich das Geschiedene wäre. Diese Wahrheit ist eben Hegels Verdienst (und der Irrthum besteht nur darin, daß dieses Ansich aufgehoben d. h. erhalten bleibt, nachdem es zu Grunde gegangen). Es bleibt daher allerdings nichts übrig, als daß das Besondere, Unterschiedene nicht gesetzt, nicht vemittelt sei. Das Sein, das Einfache ist nicht und der Unterschied ist das Unmittelbare. — Der Punkt, gegen den diese Polemik gerichtet ist, wird ausdrücklich in dem oft wiederholten Hegel'schen Satze ausgesprochen: Alles ist sowohl vermittelt wie unmittelbar. In diesen Worten ist das ausdrücklich enthalten, was die Methode überall aufzuzeigen bemüht ist, daß das Sein in der Vermittlung aufgehoben d. h. erhalten bleibe. Wir dagegen haben nachgewiesen, daß das Sein als Moment der Vermittlung nicht mehr Sein, sondern daß es dann an den Tag gekommen, daß Sein als Sein nicht sei, oder daß das Denken sowohl des concreten Begriffs wie der abstracten Allgemeinheit ein Denken der Vermittlung und des Ueberganges und nur dieses sei. Es ist unmöglich, nachdem die Vermittlung und zumal die Selbstvermittlung des Begriffs als die Wahrheit erkannt worden, eben dieselbe aus dem Momente des Seins sei es hervorgehen oder gesetzt sein zu lassen sei es in jenes Moment zu kleiden. Wollen wir das Moment des Seins, der Unmittelbarkeit als solches aus dem Prozesse der Vermittlung herausheben und für sich betrachten, so heißt das, jenen Prozeß still stehen machen; und eben dieses scheinbare Tödten des Lebendigen und das Wieder-Beleben des Nicht-Gestorbenen

— diese Tortur steckt leider in der Hegel'schen Methode. Man wird stets von neuem gezwungen, die große Entdeckung zu vergessen, daß das Unmittelbare keinen Bestand, keine Wahrheit habe. Es geht vielmehr über, weil es der Uebergang ist d. h. weil es nicht ist als nicht der Uebergang, d. h. weil es nicht ist als Sein oder weil das Sein nicht ist. Das „ist" kommt nur dem Uebergange zu, oder, wie wir oben uns ausdrückten, die Vermittlung allein ist wirklich, es giebt kein Unmittelbares, und ein solches ist nur Schein.

Hier aber müssen wir einstweilen inne halten, und die Summe unsrer Kritik aussprechen. Wir haben das Wahre und Haltbare der Hegel'schen Methode von einem gewissen Scheine zu sondern gesucht, und sind in diesem Bestreben über den Sinn und die Meinung dieser Methode hinausgeschritten. Jener Schein bestand darin, als ob durch das Einfache der Unterschied, durch das Sein das Werden, durch das Unmittelbare die Vermittlung, durch das Selbstbewußtsein das Bewußtsein auf irgend eine Weise gesetzt und begründet würde. Allerdings will die Methode in Wahrheit nicht so begründen, und ist sich sehr wohl bewußt, daß das Concrete die Wahrheit des Abstracten u. s. w. sei, so daß ihr Gang vom Abstracten zum Concreten auch in ihrem eigenen Sinne nur eine Ableitung, keine Begründung des Concreten ist. Allein warum diese Ableitung, diese *scheinbare* Begründung? Deßhalb, damit die Wahrheit *vermittelt* erscheine. Warum aber soll sie vermittelt erscheinen? Das hängt so zusammen. Die Wahrheit ist an sich selbst concret, unterschieden. Nun leuchtet aber dem tiefer Blickenden ein, was wir bisher zu entwickeln bemüht gewesen, daß der Hegelsche Begriff, oder auch die Methode die Vermittlung des Unterschiedes mit sich selbst oder die Vermittlung der Vermittlung sei, daß also der Unterschied sowohl unmittelbar wie auch das Resultat sei. So gefaßt wäre der Unterschied die letzte Wahrheit, und er wäre sein eigener Grund. Ferner *setzt* sich dann nicht der Unterschied, oder wir haben nicht die Einheit vor und außer der Diremtion, sondern der Unterschied *wäre*, wäre unmittelbar vorhanden. Die Wahrheit wäre damit eine *nur* gesetzte, nicht das Setzen ihrer selbst, sie wäre *nur* Object, nicht Subject-Object, nicht absoluter Geist. Denn wenn die Wahrheit,

so wie wir angegeben, einerseits unmittelbarer andererseits gesetzter Unterschied wäre, so fehlte ihr das Moment der Einheit, sowohl als das Ansich des Unterschiedes, wie auch als Product desselben; und ein solcher Unterschied, der den Unterschied hervorbringt, wäre ein progressus in infinitum, den die Hegelsche Philosophie mehr als alles perhorrescirt. Fehlte der Wahrheit aber dieses Moment der Einheit, so fehlte ihr eben darin jene schöpferische Kraft des Geistes, das Andere seiner ideell zu setzen, seinen Unterschied ebenso in sich aufzuheben wie aus sich zu entlassen. Das Moment des Seins, der unmittelbaren Einheit in der Methode ist die Idealität des Geistes, und weil die Hegel'sche Wahrheit Geist ist, darum ist die Unmittelbarkeit im Gange der Vermittelung aufbehalten und noch wirksam, nachdem sie zu Grunde gegangen; darum wird von einer gesetzten Einheit geredet, die doch nur das Setzen selber oder der Unterschied ist, darum wird die Vermittlung, welche in Wahrheit Grund und Resultat ihrer selbst, vom scheinbar Unmittelbaren abgeleitet und geht ebenso in dasselbe zurück. Die Wahrheit wäre offenbar nicht eine und wäre nicht absolut, wenn sie als der Unterschied schlechthin bestimmt würde, ohne die Kraft, sich in die Einheit zurückzunehmen und aus ihr herauszusetzen. — Es decken sich so Inhalt und Form in dieser Philosophie, und diese Heraus-Arbeitung des Gehaltes in die Methode ist eine ihrer großen Seiten. — Dies gehört indeß der Entwickelung dieser Philosophie an, und wir haben den Blick nun wieder auf das Prinzip, das Ich, zurückzulenken, auf die abstracteste Gestalt, in der jene Identität von Begriff und Selbstbewußtsein, Gehalt und Methode auftritt. Hier stehen wir nun wieder an dem Punkte, von dem diese Darstellung ausgegangen ist: bei der abstracten Bestimmung des Ich. Die Betrachtung der Schelling'schen und Hegel'schen Lehre ward unternommen, um den Zusammenhang ihrer Bestimmung des Ich mit den concreten Resultaten dieser Lehren nachzuweisen. Wir hatten an die Spitze gestellt, daß der Gedanke des Ich weiter greife als die Identitäts-Philosophie ihn faßt, welche in ihrer Identificirung des Subject und Object das Subject zum bloßen Object herabsetzt. Hieraus leiteten wir bei Schelling den Umstand ab, daß Ich in seiner Selbstanschauung sich nicht erreicht, so fern es nämlich seinerseits an-

geschaut wird, Object des Betrachtenden ist. Als dieses Object hat es Sein zu seiner Grundbestimmung, und eben darum erreicht es sich nicht. — Auch Hegel überträgt von der Natur des Objects das Moment des Seins, der Einheit auf das Subject, und so geschieht es, daß in seiner Lehre das Sein die große und unberechtigte Rolle spielt, welche wir so eben verfolgt haben. Weil er für das gemeinte Subject, für den thätigen Grund aller Objectivität nicht das absolute und perennirende Scheiden, sondern die nur dem Object zukommende Einheit nahm — darum lehrt seine Philosophie die Einheit des Ich im Selbstbewußtsein, darum verkehrt sie den Begriff des Werdens in den des Seins, darum hat die Wahrheit sowohl die Gestalt des Unmittelbaren, wie des Vermittelten, und darum ist diese Philosophie Philosophie des Absoluten.

Ich ist unmittelbares Werden.

Wir sind somit auf den Ausgangspunkt dieser Entwickelung zurückgekommen, und knüpfen an die dort aufgestellten Bestimmungen des Ich an. Weil das lebendige, thätige Ich als Grund alles Objects das Scheiden, dieser reine Act des Scheidens von Subject und Object ist, so ist ein eigentliches Selbstbewußt-Sein, ein vollständig objectivirtes Ich unmöglich. Denn eine jede zum Bewußtsein gebrachte Bestimmung des Ich, eben so fern sie gewußt und Object ist, weist auf den Grund zurück, vermöge dessen sie Object ist; sollte man aber meinen, jenen thätigen Grund eben in dem Objecte zu haben, so würde grade das so gemeinte und so gedachte Object auf einen andern Grund zurückweisen, vermöge dessen es dieses so bestimmte und so gedachte Object ist. Oder: Ich als Einheit von Subject und Object genommen, würde sich voraussetzen denjenigen bestimmten Act des Scheidens von Subject und Object, welcher erforderlich ist, damit jenes bestimmte Etwas, nämlich die Einheit von Subject und Object, mir überhaupt Gegenstand oder Object sei. So fällt eine solche Einheit, oder wie sonst Ich sich bestimme, vielmehr zurück in den stets erneuten Unterschied, welchen das wirkliche und lebendige Ich darstellt. —

Der fortgehende Act des Scheidens, welcher die vorauszusetzende Bedingung jedes Objects ist, entzieht sich nothwendig dem bestimmten Objecte das durch ihn zu Stande kommt. Was daher in solchem Objecte gegenständlich und begriffen wird, ist nur ein Moment der Gesammt-Thätigkeit des Ich.

So bald nur Ich im Stande ist zu sagen, es sei z. B. Subject-Object, in demselben Momente ist es mehr als Subject-Object, weil es zur Hervorbringung der Bestimmung seiner nothwendig einen Act der Thätigkeit vollzieht, der in solcher Bestimmung nicht mit einbegriffen, oder der außerhalb des bestimmten Selbstbewußtseins sich vollzieht. Andrerseits jedoch ist eben diese Bestimmung des Ich als Subject-Object zutreffend, so fern nämlich durch sie, wie entwickelt worden, das reine Scheiden von Subject und Object, dieser Act, und daher Ich als Werden bezeichnet wird. Irrthümlich ist nur, Ich zugleich zur seienden einheitlichen Substanz dieses beständig werdenden Unterschiedes zu machen, und dadurch seine Triebkraft zu ersticken. Wir haben zu zeigen versucht, welche Mängel der Identitäts-Philosophie auf der Behauptung solcher Bestimmung des Ich, oder auf der vermeintlichen Erkenntniß der Einheit des Unterschiedes, welcher Ich ist, beruhen. Daß bei Hegel die Wahrheit zugleich werdend und seiend, sich hervorbringend und hervorgebracht, oder überhaupt, daß sie sich hervorbringend gedacht wird, gründet sich zuletzt aufdie Bestimmung der Einheit oder des Seins, welche dem Ich zugetheilt wird. — Von dem Ich hingegen, wie wir es hier bestimmen, kann das Sein überall nicht prädicirt werden, auch nicht als abstracteste Bestimmung, denn wenn Ich irgend wie bestimmt wird und man sagt, es sei dies als was es bestimmt worden, so hieße das, in einer solchen Bestimmung sei die Natur des Ich begriffen, während wir doch wissen, daß eben die Natur des Ich darin besteht, eine derartige seiende Bestimmung dadurch hervorzubringen, daß es den lebendigen Act seines Werdens nothwendig außerhalb jener Bestimmung vollzieht. Das Sein des Ich wäre dann ein Sein, welches neben und außer demjenigen Werden wäre, dessen Sein es sein soll, oder es würde zugleich das Werden und das Sein des Ich; da aber Sein wesentlich Gewordensein ist, so würde zugleich das Werden und Gewordensein ein und

desselben. So springt der Widerspruch in die Augen. Das Prädikat des Seins kann daher nur derjenige dem Ich beilegen, welcher wähnt, seine Totalität als Object erfassen zu können. Wir dagegen begreifen, daß die abstracteste Bestimmung, welche dem Ich zukommt, das Werden sei. — Zwar ist auch bei Hegel das Ich ein Werden, der ganze Prozeß von der sinnlichen Gewißheit bis zum absoluten Wissen ist das Werden des Ich, allein ein Werden, das den Schein annimmt, durch das Sein sich zu vermitteln, und in die Einheit des Seins sich aufheben zu können. Von diesem Scheine und seinen weit sich erstreckenden Consequenzen, die zum Theil betrachtet worden, das Ich zn befreien, ist eben hier unsere Aufgabe; und die unterscheidende Bezeichnung unseres Ich von dem Hegel'schen wird daher sein, jenes ein unmittelbares oder auch absolutes Werden zu nennen. Wir sagen also, um in abstractester Weise das Ich zu bestimmen, es sei ein unmittelbares Werden. Wir sind schon oben auf den Ausdruck „unmittelbarer Unterschied" geführt worden, und so wird jene Bestimmung nicht mehr völlig befremden. — Als Bezeichnung des Ich ist nun jene Bestimmung näher zu betrachten. — Wie die Identitäts-Philosophie verfährt, um das Ich gegenständlich erscheinen zu lassen, wissen wir bereits. Sie begreift nämlich das Ich, indem sie an dem objectivirten Ich-Subject und Ich-Object einestheils den Unterschied, anderntheils die Identität auffaßt. Das was objectivirt ist, wird so allerdings begriffen; die Identität, die gesetzte Einheit des Ich ist sein Sein, es wäre nicht wenn es nicht begriffen würde, und umgekehrt würde es nicht begriffen, wenn es nicht wäre. Wenn wir nun aber erklärt haben, daß Sein überhaupt vom Ich nicht prädicirt werden könne, und daß Ich vielmehr ein absolutes oder unmittelbares Werden sei, so wird dies heißen, das hier zu bestimmende Ich sei im Sinne der Identitäts-Philosophie unbegriffen und unbegreifbar. So verhält es sich allerdings, und es muß sich diese Bemerkung dem Aufmerksamen bereits aufgedrängt haben. Wir haben eben deßhalb oben in der Beurtheilung der Hegel'schen Methode die Kritik seines Begriffes vom Werden unternommen, wo sich gezeigt hat, daß Hegels Werden vielmehr ein Sein, und das wahrhafte oder absolute Werden ein solches sei, dessen Grund das Werden

selber, und das, weil es als absolute Vermittlung die Identität oder das Sein, diesen Schein seiner Selbstvermittlung, ausschließt, in Beziehung hierauf auch als unmittelbares Werden bezeichnet werden kann. Dieses Werden, dessen Grund das Werden, bestimmt sich daher als ein Unterschied, dessen Identität nicht begriffen wird; es manifestirt sich im Gewordenen, welches als Begriff freilich in sich ebenfalls ein Unterschied, aber zugleich ein Identisches, dessen Identität eben auf ein Werden außer ihm so wohl rückwärts als vorwärts hinweist; grade auf die Weise wie das abstract Allgemeine sowohl als hervorgegangen aus einem Unterschiede wie auch als fortgehend in den Unterschied angesehen wird. Das Gewordene setzt also zunächst das Werden voraus, und das Werden rein als Voraussetzung des Gewordenen (Identischen) gedacht, (nicht selbst als ein Gewordenes, Identisches, Sein) stellt sich dar als ein Unterschied, von dem nur der eine Factor, nämlich das Gewordene, erkannt werden kann. So stellt sich dieser Unterschied als ein unendlicher dar, weil das eine Glied desselben nicht begriffen und darum die Identität des Unterschiedes nicht begriffen ist. Wir wiederholen: das Gewordene setzt das Werden voraus, dieses Werden aber wäre vielmehr Sein, wenn dasjenige, aus welchem oder welches wird, begriffen wäre. Dieses aus welchem wird muß aber nothwendig von dem Gewordenen unterschieden sein, sonst wäre überhaupt kein Uebergang, auch kein Gewordenes ꝛc. Denken wir jedoch solche Unterschiedenen zugleich als Identische oder glauben wir die Einheit des Unterschiedes zu fassen, so denken wir ja, wie gezeigt worden, ein Gewordenes, welches eben das Werden voraussetzt u. s. f. Das Werden oder der Unterschied macht sich daher immer wieder zum letzten Grunde, weil es in Wahrheit das Uebergehen des Unbegriffenen in den Begriff ist. Das wahrhafte Nichts ist für den Begriff das Unbegriffne, und die Verknüpfung des Sein und Nicht-Sein, welche er im Werden anerkennt, muß die Anerkennung des Unbegriffnen, und die Verknüpfung des Unbegriffnen mit dem Begriffe sein. Der Begriff, will er für sich das wirkliche Werden entdecken, nicht den matten Schein desselben, muß auf das Werden seiner selbst, auf sein Noch-Nicht zurückgehen, und sich selber als das Gewordene bestimmen, dessen Grund wie Resultat

das Werden ist. — Dieses Werden also, aus dem alles was uns Gegenstand oder Begriff ist, wie aus seinem Grunde hervorgeht, ist deßhalb unmittelbar, weil das Eine der in demselben Unterschiedenen nothwendig unbegriffen ist. Wären beide Momente begriffen, so wären sie in der Einheit des Begriffs identisch und wir hätten ein Object, ein Seiendes, wir hätten die Identität und den Unterschied, die Schein-Vermittlung des Werdens durch das Sein nebst jenem ganzen Beiwerk der Identitäts-Philosophie, das im Bisherigen genugsam besprochen worden.

Dies wird genügen, um zu ersehen, was unser Ausdruck „unmittelbares Werden" oder das „Werden des Werdens" im Gegensatze zu den Bestimmungen der Identitäts-Philosophie andeuten wolle. Worauf es aber ankommt, ist, sich zu vergegenwärtigen, daß jene unsre Bestimmungen mit demjenigen zusammenfallen, was wir über die Natur des Ich aufgestellt haben.

Was im Bewußtsein als Gegenstand, als Object sich darstellt, kommt in dieser Gestalt nur dadurch zu Stande, daß das Ich demselben sich gegenüberstellt. Dieses sich Gegenüberstellen des Ich, oder sein Sich-Scheiden vom Objecte ist das Werden des Subject-Objects. Die Gegenständlichkeit, das Sein des Gegenstandes im Bewußtsein beruht also auf dem Werden des Subject-Objects. Vergegenständlicht man nun (um uns unlogisch auszudrücken) dieses Werden des Ich selber, so ist das nur möglich auf Grund eines neuen und anderen Werdens des Ich, welcher letztere Act in dem objectivirten Acte nicht befaßt ist. So zeigt sich die Unmöglichkeit, die ganze lebendige Thätigkeit des Ich, sei es im Vorstellen, sei es im Denken, als Gegenstand erfassen zu können. Gegenstand ist dasjenige, dessen Einheit im Bewußtsein gegenwärtig ist, und eben weil das Ich, um grade einen Gegenstand, d. h. eine Einheit im Bewußtsein hervorzubringen, seine eigene Einheit oder Totalität dem Bewußtsein zu entziehen hat, so enthält der Glaube, das Ich objectiviren zu können, einen radikalen Widerspruch. Deßhalb ist das Ich als ein unmittelbares Werden zu bezeichnen, weil die Einheit zwischen dem Objecte der Erkenntniß und dem Werden des Ich, durch welches die Erkenntniß des Objects geschieht, für das Bewußtsein nicht vorhanden, und weil eben dadurch begriffen wird, daß jene Einheit unbegriffen ist.

Ich ist Individuelles Ich*).

Dieses perennirende Werden des Ich, das rein als Act eine jede gegenständliche oder einheitliche Erkenntniß begleitet und nothwendig außerhalb der Einheit des Gegenstandes sich vollzieht, dieses Ich ist bisher nur in formeller Hinsicht betrachtet worden. Daß es in der Einheit der jedesmaligen Erkenntniß nicht begriffen, daß es als Object gefaßt nicht das sei, was es sei, daß ihm daher kein Sein zukomme: dies ist behauptet und erläutert, allein damit das materielle Wesen jenes Actes noch nicht berührt worden. Bis hierher könnte es scheinen, als ob derselbe ein Mechanismus wäre, um den Gegenstand an das Licht des Bewußtseins zu befördern, als ob der ganze Zweck des Selbstbewußtwerdens wäre, die gegenständliche Erkenntniß zu vermitteln. Ein Mechanismus wäre er allerdings (wie denn „die absolute Negativität des Ich" in der Identitäts-Philosophie ein Mechanismus ist) wenn das perennirende Sich-Setzen des Ich eine platte Wiederholung seiner selbst wäre, wenn diese Manifestation des Subjects gegen die objective Erkenntniß stets ein und dieselbe wäre; oder wenn das Subject durch jenen Act theils gegen seinen Gegenstand nur sich wiedersetzte, nicht erst setzte, theils, durch die Reflexion auf den Act, aus der Macht des Gegenstandes nur sich wiedergewänne, nicht erst sich gewänne. Es ist die Frage: ist dieses Wer-

*) Nachdem ich diesen Ausdruck „Individuelles Ich" zur Bezeichnung des jetzt zu entwickelnden Begriffes mir gefunden, ist derselbe freilich in anderer Bedeutung sowohl bei Herbart, wie bei Fichte und Schelling mir aufgestoßen. Ich konnte in diesem Umstande um so weniger einen Grund finden, mir eine andere und neue Bezeichnung zu bilden, als der Ausdruck und sein Gedanke bei jenen Philosophen keineswegs eine wesentliche Kategorie ausmacht, sondern durchaus beiläufig und zum Behufe psychologischer Orientirung gebraucht wird. Hier dagegen, um anmerkungsweise so viel zu erwähnen, hat der Ausdruck metaphysische Geltung, bezeichnet sogar das Prinzip der ganzen Entwickelung, und, was namentlich zur Unterscheidung von anderweitem Gebrauche des Ausdrucks dienen wird, es ist der hier zu deducirende Begriff des (metaphysischen) Individuum durchaus nicht ohne den Begriff der Geschichte zu denken.

den des Ich, von dem wir reden, allgemeines Thun des Subjects überhaupt? Man hat es dafür gehalten, weil man geglaubt hat, dieses lebendige Thun gegenständlich fassen zu können. Allerdings, das Ich bin Ich angeschaut oder als Begriff gefaßt, als Einheit Unterschiedener, ist allgemein, d. h. allgemeiner Gegenstand der Subjecte, welche so anzuschauen und zu begreiffen vermögen. Aber doch eben nur als Gegenstand allgemein, und nur wenn man meint, in solchem Gegenstande die Tiefe des lebendigen Subjects erschöpft zu haben, kann man denselben als Thun ins Subject zurückverlegen. Wir aber haben hier doch einen Act im Auge, der allemal außerhalb dessen fällt, was überhaupt als Gegenstand im Bewußtsein sich darstellt, und wenn allein die Gegenständlichkeit die Allgemeinheit macht, so ist unser Act nicht allgemeiner, sondern individueller Natur. Er ist Thun nicht nur des Subjects, sondern des Individuum. Auch schon darin, daß wir jenen Act für unbegreiflich (nicht zu vergegenständlichen) erklärt haben, indem sein Begriff ihn voraussetzt oder nur durch ihn zu Stande kommt, ist es enthalten, daß der Act individuelles Thun ist. — Dieses perennirende Werden des Ich, auf Grund dessen alle gegenständliche Erkenntniß, Anschauung, Vorstellung, Begriff zu Stande kommt, ist also ein individuelles Thun, und es wird so eine individuelle Thätigkeit in das Erkennen hineingezogen. Wie wir daher früher fanden, daß ein Gegenstand überhaupt als Gewordenes auf sein Werden zurückweise, so ergiebt sich hier, daß er als ein Allgemeines auf ein individuelles Thun zurückweise. Denken wir hiebei an unsern viel besprochenen Gegenstand, an das Object des absoluten Selbstbewußtseins, das Ich bin Ich, so ist dasselbe als Gegenstand, als nur in sich unterschiedenes einheitliches Ich, allgemein; als reiner Act aber, durch den erst das Bewußtsein von ihm als einem Gegenstande entstehen kann, und welcher hinter ihm selbst als einem Gegenstande liegt, ist er individuell. Der Unterschied zwischen diesem Individuellen und Allgemeinen besteht also darin, daß ersteres ein Sich-Setzen des Ich ohne Bewußtsein der Einheit des Ich, letzteres das Bewußtsein von der Einheit und dem Unterschiede des Ich ist. Angenommen nun, dieses allgemeine Ich wäre das vollendetere gegen das individuelle (das sich setzt ohne sich als dieses Sich-

Setzen zu wissen, oder das sich nicht gegenständliche ist), so wäre die nächste Frage, weßhalb es, um im Bewußtsein zu erscheinen, des indiduellen in der Weise bedürfe, wie wir aufgezeigt haben. Als ein mechanisches läßt sich dieses Bedürfniß leicht erklären; man sagt, damit das allgemeine Ich eben dieses sei, damit es gegenständlich sei, muß es entgegensetzt werden, nämlich dem individuellen. Dies ist Mechanismus; das individuelle Ich wäre so bloßes Vehikel, und dahin geräth man, wenn man in der absoluten Negativität des Ich gegen seinen Gegenstand einen nur formellen, sich aufhebenden, nicht einen materiellen, ewigen und wesentlichen Unterschied erblickt. Eine solche mechanische Auffassung des Bewußtseins hinter uns zu lassen, und jenes ewige Werden des Subjects, das wir nun als Individuelles Ich bezeichnen, metaphysisch zu bestimmen, dazu gelangen wir nur, sofern wir überzeugt sind, daß das Individuelle Ich keine inhaltlose Wiederholung des allgemeinen sein könne.

Aus dem Bisherigen geht also hervor, daß bei aller Thätigkeit des Bewußtseins ein reines Werden des Ich statt findet, das nur dieses ist und sich selbst gleich ist, sofern es sich nicht Gegenstand ist. Daß ferner vermittelst dieses (individuellen) Ich die Erscheinung eines Objects im Bewußtsein vorkommt. Wir haben also bei aller gegenständlichen Erkenntniß eine perennirende Thätigkeit des Individuum. Diese Thätigkeit ist aber von der besonderen Art, daß sie das Werden selbst des Individuum ist (nicht das Werden des Subjects oder des allgemeinen Ich, denn dieses ist das sich gegenständliche Ich, ist, so wie es ist, schon ein gewordenes). Erkennen überhaupt, d. h. Wissen eines Objectiven oder Allgemeinen, ist daher zugleich ein Werden des Individuum, d. h. eines solchen, das sich nicht erkennt. In jedem Acte oder Momente des Erkennens geschieht daher zweierlei: 1) entsteht ein Seiendes, der Gegenstand der Erkenntniß; 2) ein Werden eines Nicht-Erkannten. Beide Producte sind sich absolut entgegengesetzt; und das Erkennen, um selber zu Stande zu kommen, ist gezwungen das Gegentheil seiner selbst, das Nicht-Erkannte zu fördern. Die Erkenntniß ruft so das Gegentheil ihrer selbst hervor, oder (wie oben schon gesagt) das Sein das Werden. Indem nun das Erkennen durch sein Gegentheil bedingt wird, so erklärt es

sich damit selbst für nicht absolut, für eine beschränkte Sphäre überhaupt. Das Erkannte ist das nur Erkannte, oder alles was als Object erscheint, ist nur Object. Es entsteht also mit jeder gegenständlichen Erkenntniß eine gewisse Sphäre, das Individuelle Ich, an welche jene eben so sehr gebunden, wie sie ihr in jeder Hinsicht entgegengesetzt ist. Es entsteht das Individuum, welches eben darin Individuum ist, daß es nicht allgemein, nicht seiend, nicht erkannt ist. So bald daher ein Subject das Gebiet seiner gegenständlichen Erkenntniß um das Geringste erweitert oder vertieft oder klarer erfaßt, so wird rückwärts ein Prozeß geschehen, der sich absolut unterscheidet von demjenigen, was auf dem vorwärts liegenden Gebiete geschieht. Jener Prozeß ist das Werden des Individuum, und so gewiß wie an irgend einem Gegenstande der Erkenntniß eine Veränderung, oder genauer Entwickelung, geschieht, eben so gewiß wird ein Individuum, oder wird das grade Gegentheil des Erkannten. In so fern das Wesen alles dessen, was Gegenstand ist, die Einheit ist, so ist alles Erkennen das Werden zur Einheit. Allein unser individuelles Werden, das beim Erkennen im Gegensatze zum Erkennen geschieht, ist nur ein Auseinandergehen, ein unmittelbares Werden. Denn, erinnern wir uns, das Individuelle Ich war eben dasjenige, welches sich setzt ohne auf sich als die Einheit seiner mit sich zu reflectiren; so wie es diese Reflexion macht, ist es sich Gegenstand und nicht mehr individuelles, sondern allgemeines Ich oder Subject. — Sollte, indem wir so reden, auch der Einwand wieder auftauchen, daß dieses Individuelle Ich, welches obsolut nicht gegenständlich sein soll, uns dennoch Gegenstand sein müsse, da wir anders nicht von ihm zu reden im Stande wären? Zur Sicherheit wollen wir uns hier noch einmal gegen diesen Einwand richten, obgleich der ganze Fortgang dieser Entwickelung um eben denselben Punkt sich drehen wird. Dasjenige Ich also, welches wir hier im Sinne haben, das Individuelle Ich, ist ein Act, der sich bei jedem von uns, die wir uns hier verständigen oder mißverstehen, fortwährend vollzieht. Wären uns diese Acte gegenständlich, so wären sie das Gegentheil von dem was sie sind; wir erfassen sie nur als Voraussetzung des gegenständlichen Denkens, als etwas an sich selbst Unvollendetes. Was an ihnen uns Gegenstand ist, ist nur ihre

allgemeine Natur, von welcher fortwährend aufgezeigt wird, daß in ihr die Acte nicht erschöpft sind.

Wir blieben dabei stehen, daß durch das Erkennen zweierlei zu Stande komme, einmal das Erkannte, ein Gegenstand, eine Einheit; sodann das Gegentheil hievon, ein Nicht-Erkanntes, nicht Gegenständliches, eben das Individuelle Ich. Ferner ist gezeigt worden, wie das Bewußtsein ein bloßer Mechanismus sei, wenn das Setzen des Ich lediglich als ein Vehikel zur Hervorbringung des Gegenstandes im Bewußtsein betrachtet werde, wenn nur hierin sein Zweck, sein Wesen und Sinn zu suchen sei. So wäre allerdings das Ich eine Wiederholung seiner selbst, eine Tautologie, und die ist es, sofern es als Gegenstand genommen wird. Dann aber ist es überhaupt kein Werden mehr in unserm Sinne, ist nicht das Individuelle Ich, das hinter ihm selbst als einem Gegenstande sich vollzieht. Es folgt daher, daß das hier betrachtete Ich ein Act sei, der bei jeder Erkenntniß ein anderer ist, und so gewiß wie an den Objecten das Bewußtsein beständig arbeitet, sie verändert, ihnen neue Gesichtspunkte abgewinnt &c., eben so gewiß ist der begleitende Act durch den die Objectivität zu Stande kommt beständig ein ursprünglicher, neuer, ein jeder nur sich selbst gleich. Ein jeder solcher Act ist die Entfaltung eines vorher Verschlossenen, ein jeder ein noch nicht geschehener Schritt der Natur in das Gebiet der Freiheit, und wenn dieses Ich unendlich oft geworden scheint, so ist es doch noch niemals geworden wenn es wird. So wenig wie überall ein Individuum sich wiederholt.

Das Ich als Act der individuellen Freiheit.

Was nun dieser Act an sich selbst bedeute, abgesehen davon, daß auf ihm die gegenständliche Erkenntniß beruht, das ist zuletzt schon ausgesprochen: er ist der reine Uebergang der Natur zur Freiheit, der reine Freiheits-Act; dessen Wesen jedoch sogleich wieder aufgehoben wird, wenn man ihn als Gegenstand fassen zu können oder zu müssen glaubt. Er ist nie Gegenstand, sondern Gegenstand überhaupt setzt ihn voraus. Was Gegenstand für das Bewußtsein ist, ist allgemeiner Natur, unser Freiheits-Act aber ist individuell; wird er objectivirt, so ist er das allge-

meine Subject, jenes Ich bin Ich, welches ein jedes Subject als den Gegenstand seines Selbstbewußtseins findet, das gedachte Ich; allein eben dieses setzt den reinen Act des Ich voraus, der nicht gegenständlich, nicht allgemein, sondern welcher mit der unendlich mannigfaltigen, verschiedenartigen Kraft und Fähigkeit dieses und jenes bestimmten Individuums und dieses bestimmten Momentes sich vollzieht. Dieses Individuelle Ich ist eben so Natur-Kraft; darum weiß es sich nicht, darum aber auch ist es nicht mehr es selbst, wenn es sich weiß. Wie wir hier diesen Act betrachten, so ist er reines Thun der Natur, mit allen Unterschieden der natürlichen Individuen behaftet, und eben darum individuell. Diese Wirkung der Natur erhält sich aber im lebendigen Individuum, und dadurch bleibt es lebendig. Kein Selbstbewußtsein, kein Objectiviren des Subjects vermag diesen beständigen immer sich erneuenden Schritt der Natur in die Freiheit, und damit die Lebendigkeit des Individuum aufzuheben. Vermöchten wir dieses Individuelle Ich, das in jedem Momente der Erkenntniß und Thätigkeit des Geistes ein anderes ist, zu erkennen, d. h. nicht blos als ein Werden überhaupt und Auseinandergehen, sondern seinen Gehalt, die Kraft und Fortwirkung, ihre Entwickelung und ihr Ende in jenem Keim des Werdens schon zu bestimmen, so gewännen wir freilich ein absolutes Wissen, wir gewännen jene Oede der Weltanschauung, die uns aus der Hegel'schen Philosophie anweht, da wir die Nach- und Fortwirkung der Natur auf das Menschen-Leben und seine Gestaltung aus den Augen gesetzt hätten. Denn dieses Individuelle Ich, das Product der Natur, und zugleich der Keim der Freiheit, ist der Punkt, von dem aus unser geistiges Dasein durch die Frische der Natur genährt, befruchtet und ewig neu gestaltet wird. — Im Acte des Individuellen Ich befreit sich die Natur von sich selbst, indem sie in ihrem höchsten Product sich verdoppelt. Durch diese Verdoppelung wird die Natur wissend, indem durch die Entgegensetzung des Ich das Unterscheiden und Erkennen des Gegenstandes, und auch des Ich selber als eines Gegenstandes, möglich wird. Allein wäre nicht jenes Umschlagen der Natur zugleich als ein nicht gewußtes vorhanden, so hörte das menschliche Individuum überhaupt auf, Natur-Wesen zu sein, oder die Brücke, das nothwendige Mit-

telglied zwischen dem einfachen Sein der Natur an sich und der Spiegelung desselben im Wissen, wäre vernichtet. Wenn überhaupt die gewußte, erkannte Natur, als das zweite, andere Sein derselben betrachtet wird, so darf dieses zweite Sein nicht als unvermittelt vorhanden gefaßt werden, sondern es ist das reine Werden des Gedoppelten aus dem Einfachen aufzuzeigen, und der Punkt, wo die Natur erst hinüberschreitet in das Sein für sich, ohne dieses Sein für sich, oder sich Gegenstand, schon zu sein. Damit sie gedoppelt sei, muß sie doppelt werden, d. h. aus ihrer Einfachheit schlechthin auseinander treten, ohne sich Gegenstand zu sein, d. h. für sich in die Einfachheit des Seins zurückzukehren. Eben dieses Werden schlechthin ist das Individuelle Ich und dieser frische Naturgrund alles geistigen Daseins wäre als vertrocknet zu betrachten, wenn das Werden als ein einmaliges, oder als die mechanische, leere Wiederholung seiner selbst gefaßt werden dürfte.

Damit aber diese Lebendigkeit der Natur in das Reich der Freiheit sich hinübernehme und fortwirke, hat sich jenes Werden andrerseits auch gegen seine Producte, gegen die Welt der Objecte, das Gewordene, zu erhalten und durchzusetzen. Als Uebergang der Gebundenheit und Einfachheit der Natur in das Doppelsein überhaupt ist unser Act Freiheits-Act; im Gegensatze aber gegen die Welt der Gegenstände, der Objecte, als des Allgemeinen und Einheitlichen im Bewußtsein, ist er vielmehr Act der individuellen Freiheit.

Ich ist sich steigernde Thätigkeit.

Wie die gegenständliche Erkenntniß an den Act des Individuellen Ich gebunden sei, wie ein jedes Moment jener Erkenntniß diesen Act voraussetze, und so das Element des Gegenständlichen und Allgemeinen dasjenige des Individuellen, sein Gegentheil und seine Schranke hervorrufe — dies ist schon oben erörtert worden. Das Sein des Gegenstandes ist auf einen Schlag das Werden des sich nicht gegenständlichen, individuellen Ich. So ist es Freiheits-Act des Individuum gegen das Allgemeine, Lebendigkeit

und Erneuung des Werdens gegen das Gewordene. Es wäre dies aber nicht, wenn es nicht im Keime ein Hinausschreiten über das Gewordene und Allgemeine wäre. Denn ein Werden des Gewordenen ist kein Werden mehr, oder dieses bestimmte Werden, welches gewesen ist und welches nun als Moment des Gewordenen existirt, ist eben nichts anderes als Moment des Gewordenen, des Seienden, und darum selber nur Sein, man mag es drehen wie man will. Von dem Individuellen Ich jedoch kann das Sein unmöglich prädicirt werden, denn dann wäre es Gegenstand. Wenn man nun behaupten wollte, dieses Individuelle Ich sei dasselbe, welches das objectivirte, nur in unvollkommener Weise, eben als bloßer Act ohne sich zugleich Gegenstand zu sein, so wäre erstlich, wie schon früher erinnert, nicht zu begreifen, weßhalb das objectivirte Ich um dieses zu sein der Wiederholung seiner selbst, aber in unvollkommener Weise, als eines bloßen Actes, bedürfen sollte. Sodann aber, wenn wir wissen, daß das Individuelle Ich, welches ein reines oder unmittelbares Werden sein soll, nichts anderes als das Werden des schon objectivirten Ich sei, so ist uns jenes kein reines Werden mehr, sondern das Werden dessen, welches bereits als Gewordenes, Gegenständliches, Identisches im Bewußtsein vorhanden ist. Ist es aber so im Bewußtsein, wird es gleich gesetzt dem objectivirten Ich, so ist es ja schon nicht mehr dasjenige, welches wir meinen, sondern setzt sich vielmehr so unser Individuelles Ich voraus. Wir sind daher gezwungen, wollen wir anders irgend eine der aufgestellten Hauptbestimmungen über das Individuelle Ich gelten lassen, dieses als einen beständig neuen, dem Gehalte und Wesen nach neuen Act zu fassen. Auch durch die früher vorgetrageue Dialektik des Werdens wird diese Bestimmung gestützt; indem nämlich ausgemacht ward, daß für das Werden als Begriff dasjenige Nichts oder Nicht-Sein, von welchem es auszugehen hat, das Unbegriffne sei. Denn ist das Nicht-Sein begriffen, so ist es seiend, und damit das Werden als Einheit von zwei seienden Momenten selber vielmehr ein Sein, das nur in sich durch Analyse und Synthese in einige ungefährliche Unruhe versetzt wird. In derselben Weise würde das Individuelle Ich aufhören ein Werden in unserem und im wahrhaften Sinne zu sein, wenn sein We-

sen aus dem objectivirten Ich, also aus einem Gegenstande, auf analytischem Wege entwickelt zu werden vermöchte. Es ist vielmehr die reine Synthesis, an welcher gar keine Analysis herankommen kann, weil die letztere von der Einheit des Inhalts ausgeht, welcher doch das Individuelle Ich unter allen Umständen sich entzieht; denn was auch als seine Einheit gesetzt würde, sie wäre immer ein Product, welches erst vermittelst des reinen Auseinandergehens, welches das Ich ist, zu Stande käme. Sie fiele daher immer nur in den Unterschied zurück, dessen Einheit sie sein sollte. — Hierdurch aber wäre nur bewiesen, daß der Act des Individuellen Ich jedesmal ein neuer, anderer sei; oben jedoch ward aufgestellt, das individuelle Ich sei im Keime ein Hinausschreiten über das Allgemeine und Gegenständliche im Bewußtsein.

Allerdings liegt auch dies in der letzten Erörterung. Denn wäre es kein Hinausschreiten, so müßte das Individuelle Ich seinem Wesen nach als Moment des objectivirten Allgemeinen des Bewußtseins vorhanden sein. Wäre es aber so vorhanden, so würde es nur eine Wiederholung seiner selbst, und, wie so eben hinlänglich dargethan ist, überhaupt kein Werden in unserem Sinne sein. Es würde nur als ein noch nicht seiendes, noch nicht Allgemeines bestimmt werden müssen, während es freilich dieses, aber zugleich, als reines Werden, ein solches sein soll, das noch nicht als Gewordenes, und Allgemeines vorhanden ist. Gesetzt wir denken den Begriff des Geistes, so wird uns dieser Begriff, zufolge unserer Lehre, überhaupt gegenständlich (d. h. wir fassen ihn als Einheit seiner Momente) vermittelst des Individuellen Ich. Erst durch diesen Hebel wird der Begriff des Geistes in das objective Dasein herausgehoben. Dieser Begriff müßte nun, da er eben die Momente des Geistes darstellen soll, auch den Act des Individuellen Ich, der ihm zum gegenständlichen Dasein im Bewußtsein verhilft, sowie alles folgende Thun des Individuellen Ich seinem Wesen nach in sich enthalten. Wäre dies, so wäre damit das Individuelle Ich Moment eines Begriffes, wäre selber gegenständlich, und kurz es würde von keiner der Bestimmungen getroffen, welche wir demselben bisher beigelegt haben. Wir müssen daher sagen, die Thätigkeit des Indivi-

duellen Ich, durch welche der Begriff des Geistes Gegenständlichkeit im Bewußtsein erlangt, sei in dem Begriffe nicht befaßt, und der Act sei daher ein Thun des Geistes, das über dasjenige Thun des Geistes, welches im Begriffe des Geistes erfaßt sei, hinausgehe. — Was heißt das aber: „hinausgehen"? Es bedeutet eben nichts anderes als dies ganz allgemeine: die Thätigkeit des Individuellen Ich, vermöge deren der Begriff des Geistes gegenständlich wird, ist eine erhöhte, gesteigerte Thätigkeit, gesteigert über diejenige Thätigkeit des Geistes hinaus, welche in dem gegenständlichen Begriffe des Geistes erkannt und niedergelegt ist. So ist es zu verstehen, (und mit diesem abstracten Verständniß hat man sich in dieser Stelle noch zu begnügen) wenn wir sagten, das Individuelle Ich sei im Keime ein Hinausgehen über das Allgemeine und Gegenständliche im Bewußtsein. Auf diesem Verhältnisse aber beruht ein jeder wesentliche und sachliche Fortschritt der Erkenntniß, wie sich sogleich zeigen wird. Wir wollen uns hier nur erinnern, daß auch die Identitäts-Philosophie jene Behauptung darin acceptirt, daß demjenigen Objecte die Wahrheit nicht zukommen soll, welches sich nicht zum Subjecte fortbestimmt oder welches nicht zugleich Subject ist. Das heißt, in unsrer obigen Weise zu reden, das Object ist nicht die Wahrheit, wenn nicht die Kraft, von welcher es gesetzt ist, in ihm selbst aufgewiesen wird. Hierin liegt eben die Meinung, daß das Object, nur als Object, ohne Subject zu sein, dasjenige nicht erreiche oder demjenigen nicht adäquat sei, von dem es gesetzt werde. Die Identitäts-Philosophie erklärt nun freilich auch umgekehrt dasjenige Subject erst für vollendet, welches sich Object geworden. Dies letztere geschieht, weil sie kein Individuum kennt; im anderen Falle hätte sie gefunden, daß die setzende Kraft vorhanden sein und wirken müsse, ohne sich objectiviren zu können, und hätte dann, von der Unzulänglichkeit dessen, was nur Object ist überzeugt, dem nicht objectivirten Subjecte, d. h. dem Individuellen Ich eine höhere und gesteigerte Thätigkeit zuerkennen müssen, als ihr eigenes absolutes Subject besitzt. — Das Individuelle Ich ist also weder ein Werden noch ein Thun, wenn es nicht allemal als gesteigerte Thätigkeit gegen diejenige bestimmt wird, welche man eben gegenständlich zu erfassen vermag — dies geht aus der

bisherigen Entwickelung völlig klar hervor. Es wäre anders ein Sein, ein mechanisches Instrument, eine platte Negation, die einen spielenden Protest triebe gegen die objective Welt, dessen höchstes und einziges Resultat in dem Spotte bestände, daß die objective Welt, gegen welche die Negation gerichtet, eben zu Stande käme. Wird das Individuelle Ich nur als sich aufhebende Negation bestimmt, so ist es damit ein für alle mal bestimmt, wir wissen was es sei; dann aber wissen wir auch, was das ewig gleiche Fabrikat dieser ewig gleichen Maschine sei, wir haben eine absolute Wahrheit und die Schöpferkraft des Geistes ist ausgeschöpft. — Allein diese Negation, oder vielmehr das Individuelle Ich, ist ein wahrhaftes Werden und Thun, d. h. ein Werden von etwas, das noch nicht geworden und noch nicht als That da ist; und sofern alles, was als Anschauung, Vorstellung, Begriff uns gegenständlich ist, durch die Thätigkeit unsres Geistes gegenständlich geworden, so geht nothwendig ein jeder folgender Act des Individuellen Ich über den Grad der Thätigkeit hinaus, welcher sich bereits durch das Sein eines Gegenstandes im Bewußtsein, manifestirt hat. Jeder giebt zu, daß nichts für mich oder Gegenstand meines Bewußtseins sein könne ohne meine Thätigkeit. Diese vorauszusetzende Thätigkeit wird hier bezeichnet als das Individuelle Ich, und nun wird nichts weiter behauptet als daß diese vorauszusetzende Thätigkeit bei jedem Fortschritt der Erkenntniß ihrerseits ebenfalls wachse, oder daß gemäß der Erweiterung und Vertiefung der objectiven Welt die Thätigkeit des Individuellen Ich ebenfalls an Intensität gewinnen müsse. Die Kraft der Entgegensetzung steigt mit dem Gewichte des Gesetzten. Wir behaupten im Grunde nicht mehr, als daß die Erkenntniß-Kraft durch das Erkennen wachse. Hält man diesen Satz für wahr, und statuirt man überhaupt (wenn auch nur vorläufig) unser Individuelles Ich, so folgt, daß ein jeder Act desselben, mit welchem die gegenständliche Erkenntniß gefördert wird, als eine gesteigerte Thätigkeit, als ein intensiveres Werden des Individuum oder das Werden eines intensiveren Individuum zu betrachten sei. — Es sind also aus dem Begriffe des Individuellen Ich, als dem wahrhaften Werden, diese beiden Folgerungen gezogen. 1) Eine jede Thätigkeit, welche uns als Vorstellung, Begriff ꝛc. im Be-

wußtsein gegenständlich ist, wird von der Thätigkeit des Individuellen Ich, vermöge deren jene gegenständlich ist, überboten — und 2) die Acte des Individuellen Ich überbieten einander an Intensität der Thätigkeit in dem Maße wie die gegenständliche Erkenntniß steigt, welche vermittelst jener Acte zu Stande kommt.

Diese beiden Folgerungen sind aus den bisherigen Bestimmungen über das Moment des Wissens, welches wir das Individuelle Ich nennen, über jenen perennirenden Scheidungs-Act, in welchen alles bestimmte Bewußtsein hineinfällt, gezogen worden. So wie in unsrer Darstellung die beiden Folgerungen aus der Bestimmung des Ich oder des Wissens, unmittelbares oder absolutes Werden zu sein, herfließen, so vollendet sich in ihnen der Sache nach erst dieser Begriff des Werdens, indem er bestimmter als der der Entwickelung schlechthin gefaßt wird. Denn man sieht leicht, daß der eigentliche Sinn beider Folgerungen ist, das Wissen als schlechthin sich entwickelnd zu bestimmen. Dies geschieht in jeder der beiden auf andere Weise. In Betreff der ersten Folgerung nun ist folgendes nicht zu übersehen. Wenn das actuelle Wissen als solches in der vollen Intensität seiner Thätigkeit sich objectiviren könnte, so wäre damit die Entwickelung des Wissens von sich selbst, des Wissens vom Wissen, abgeschnitten. Dieses Wissen des Wissens aber ist das Wesen und der Kern alles Wissens. Entweder es objectivirt sich nicht vollständig, oder es kann die bestimmte Weise, in der es sich gegenständlich geworden, ferner nicht verändern. Geben wir daher zu, daß Thätigkeit überhaupt gedacht werden könne, so müssen wir jenen ungewußten perennirenden Scheidungs-Act als eine allemal intensivere Thätigkeit fassen gegen die etwa gedachte, objectivirte. — Diese Bemerkungen liegen durchaus in der vorangehenden Deduction, und sollten hier nur ausdrücklich in Erinnerung gebracht werden.

Zur Erläuterung der zweiten jener obigen Folgerungen bemerke ich dies. Die erstere behüthet lediglich die Bestimmung des Wissens, Werden oder Entwickelung zu sein, vor dem Tode durch ein absolutes Wissen. Daß die ungewußte Thätigkeit intensiver sei als das jedesmal durch sie vermittelte Object enthält erst die Möglichkeit der absoluten Entwickelung des Wissens von Seiten des Objects. Keineswegs aber ist in dieser Bestimmung schon

der Prozeß des Werdens oder der Entwickelung, welche das Wissen ist, als verwirklicht oder sich verwirklichend gedacht. Damit dies statt habe, muß zunächst hinzukommen was die zweite Folgerung enthält, daß nämlich jene ungewußte Thätigkeit durch sich selbst, durch ihren Gebrauch und Uebung, nothwendig sich nährt und steigert. Durch ihren Gebrauch und Uebung — d. h. nicht durch leere Wiederholung ein und desselben Scheidungs-Actes, sondern durch Denken, durch die Bewegung des Wissens und die fortschreitende Arbeit an der objectiven Welt des Bewußtseins, welche nicht ohne jene ungewußte scheidende Thätigkeit vollbracht wird. — Jedoch wird auch in dieser zweiten Folgerung das reine Werden, die reine Entwickelung des Wissens noch nicht vollständig verwirklicht gedacht. Es wird nur gleichsam der eigene Fond des Wissens nachgewiesen, aus dem es die Kosten seines absoluten Prozesses zu bestreiten vermag: nicht aber zugleich der Schauplatz, auf welchem der Prozeß in Wirklichkeit statt findet, oder idealistischer zu reden, das Schauspiel dieses Prozesses selbst. Wir werden dasselbe sogleich entdecken, nachdem nur ein Mißverständniß, dem die in Rede stehende zweite Folgerung noch ausgesetzt ist, abgeschnitten worden.

Das Individuelle Ich hat nämlich außer der methaphysischen Bedeutung, welche hier allein in Betracht gezogen werden soll, auch eine anthropologische und psychologische Seite. Es vollzieht sich in demselben das Individuum, nicht das Subject. Das Subject erscheint sich als durch sich selbst gesetzt, als Sein, und ein für allemal fix und fertig; es reflectirt nicht auf sein Werden und hat gleichsam seine Brücke hinter sich abgebrochen. Allein das Individuum, dieses geistige, intelligible Individuum, dessen Begriff hier deducirt worden, ist von einer Seite erst als Werden des Geistes aus der Natur zu betrachten. Darum ist es an den Lauf und die Wechselfälle der Natur gebunden, und die Acte des Individuellen Ich vermögen im Kreise des einzelnen Individuum nicht in ununterbrochen fortlaufender Steigerung einer an den anderen, der spätere an den früheren sich anzuschließen. Heute, wo ich ermattet bin, ist mein Denken keine gesteigerte Thätigkeit gegen gestern, wo ich hell und kräftig war; der Schlaf zumal unterbricht einerseits solches Werden des Ich, anderseits fördert er. Das Alter wäre auch in

solcher Beziehung zu betrachten. Es gehören aber, wie gesagt, diese und ähnliche Fragen der Anthropologie an.

Das Individuelle Ich als Factor der Geschichte.

Jedoch über den Kreis und den Kreislauf des einzelnen Individuum hinaus schlingt sich eine Kette solcher Acte und dort finden wir, daß sich Glied an Glied reiht. Es hieß nämlich oben: „in dem Maaße wie die gegenständliche Erkenntniß steigt (sich erweitert oder sich vertieft) wächst auch die Kraft des sie bedingenden Individuellen Ich". So wie wir nämlich von dem Individuellen Ich überall nur wissen in so fern es vom Gegenständlichen im Bewußtsein nothwendig vorausgesetzt wird, ebenso läßt sich die Steigerung, überhaupt Veränderung seiner Thätigkeit auch nur an den Objecten erkennen und messen. Handelt es sich nun darum, einen stetigen Fortgang in der Steigerung jener Thätigkeit irgendwo zu erblicken, so wird es offenbar dort sein, wo die Welt der Objecte, die gegenständliche Erkenntniß, sich stetig entwickelt. Wo ist das aber? Nirgend anders als auf dem Gebiete der Geschichte. Hier ist es wo die Erkenntniß, mag ihr Fortschritt langsamer oder schneller sein, nicht stille steht, weder einen Kreislauf macht noch Abschluß gewinnt; und hier wäre also auch der Schauplatz, wo gleichsam in der Kette jener Acte eine unendliche Steigerung der individuellen Freiheit zu suchen wäre.

Dies ist nun selbstredend nicht so zu verstehen, als ob die Geschichte in unmittelbarer Wirklichkeit das Schauspiel böte, wie genau jedes Individuum oder jede Generation durch das Leben und die Thätigkeit der vorangegangenen zusehends wachse; als ob jedem Nachgebornen eine tiefere Welt-Anschauung, ein weiterer Gesichtskreis, eine eindringendere Reflexion gegen die Vorzeit zukomme. Andrerseits jedoch ist es unleugbar ein Gesetz alles Cultur-Lebens, der vorangegangenen Cultur so weit möglich, so weit die Natur und dasjenige, was wir Zufall nennen, es gestatten, sich zu bemächtigen, sie sich einzuverleiben, und durch diese Arbeit die Kraft der eigenen Production zu mehren, zu spornen, zu

befruchten. Wenigstens das Wissen mehrt sich im Prozesse der Cultur-Geschichte, und der unterschiedvolle Reichthum des Wissens bringt von selbst seine Vertiefung hervor. — Das Gepräge dieses Gesetzes trägt denn auch die bisherige Geschichte, soweit wir sie kennen; wie tief und breit auch die Risse und Klüfte seien, welche Cultur-Epoche von Cultur-Epoche scheiden, so treten doch immer wieder Völker hervor, welche die Reste vergangenen Lebens erweckend und mehrend zu empfangen wissen.

Dieses Gesetz also zwingt uns, die Steigerung jener ungewußten individuellen Thätigkeit, (welche ein Moment des Wissens bildet), so fern sie die Schranken und Bedingungen der einzelnen Individuen überschreitend Individuen mit Individuen, ja Zeitalter mit Zeitaltern verknüpft, als einen Factor der Geschichte zu betrachten. Das Wissen ist nämlich vermöge dieses ihm wesentlichen Momentes, wie die bisherige Dialektik gezeigt hat, schlechthin Werden und Entwickelung, so daß es, wenn es sich selbst erfaßt, in dem Acte und Momente solchen Werdens begriffen, sich zu fassen hat. Weil es nun eben absolut werdend ist, so überschreitet es dadurch seiner Natur nach die kurze Lebensdauer des einzelnen wissenden Individuum, und hilft dadurch die weitere Sphäre der Geschichte, als sein wesentliches Element, constituiren. Die Bestimmung des Wissens, schlechthin werdend, sich entwickelnd zu sein, ist wesentlich ein und dieselbe mit derjenigen, geschichtlicher Factor zu sein. Das Wissen oder Ich könnte sich nicht als Entwickelung schlechthin manifestiren, sich nicht als solche verwirklichen, wenn das Gebiet der Geschichte nicht wäre. Und dies ist, wie schon oben bemerkt, nicht nur so zu fassen, daß die Geschichte, wie der Schauplatz der Entwickelung des Wissens erscheint; sondern es ist auch umgekehrt zu sagen, daß die Geschichte nicht wäre, was sie ist, wenn das Wissen sich nicht entwickelte, oder wenn es das nicht wäre, was es ist. — Bis zu welchem Grade man nun das Wissen, die durch die Zeitalter verlaufenden Entwickelungs-Stufen des Bewußtseins, als geschichtlichen Factor anerkennen solle, ob für den allerbedeutendsten und wirksamsten, oder nur für einen mehr untergeordneten, dies ist eine reine geschicht-philosophische Frage. Daß jedoch das Wissen und seine Entwickelung überhaupt ein geschichtlicher Factor sei,

leugnet niemand. Dies aber ist der **metaphysische** Punkt der Sache, der hier allein in Betracht kommt.

Indem also deducirt worden, daß Wissen Werden oder Entwickelung schlechthin sei, so ist darin zugleich die Geschichte deducirt, so weit sie nämlich mit dem Wissen in Wechselbeziehung steht, so weit das Wissen auf ihr und sie auf dem Wissen beruht. Das Wissen indem es sich selbst erfaßt, findet nothwendig den Begriff der Geschichte, oder das Wissen des Wissens ist zugleich und enthält das Wissen der Geschichte. Das Wissen als das, was es ist, als absolutes Werden gefaßt, nimmt für das Dasein dieses seines Begriffes den Begriff der Geschichte in Anspruch; und der Begriff des fortschreitenden geistigen Individuum, der sich entwickelnden wissenden Individualität, auf welchen unsre Theorie des Wissens uns geführt hat, wird somit nothwendig theils als Product theils als Producent der Geschichte erkannt. Der Begriff des so beschaffenen Individuum ist nur dann vollständig wirklich gedacht, wenn es als Product und Producent der Geschichte begriffen wird.

Ferner aber möge man sich der oben gebrauchten Bestimmung des Individuellen Ich erinnern, nach welcher dasselbe Freiheits-Act genannt ward. Diese Bezeichnung gebührt demselben, wie ausgeführt worden, in doppelter Hinsicht: 1) wie fern dasselbe gegen die **objective Welt**, wie wir uns ausdrückten, gerichtet ist; d. h. wie fern die im Fortschritt des Wissens sich steigernde ungewußte oder individuelle Thätigkeit die Welt des Gewußten, Objectiven und Allgemeinen auflösend, umgestaltend, theils erweiternd theils vertiefend ergreift. Der Reifungs-Prozeß der Individuen bis dahin, daß sie dem Verhältnisse zu irgend einem Allgemeinen als ihrer Substanz oder auch ihrem Selbstbewußt**sein** entwachsen dasselbe nur als beengende Fessel zu betrachten haben, er ist ein nothwendiges Moment des sich entwickelnden Wissens. Dieser Reifungs-Prozeß ist aber schon in seinem Beginne ein **Befreiungs**-Prozeß, weil er in diesen ausläuft; und was sich frei macht von solcher Fessel des Allgemeinen und Objectiven, ist **zunächst** und gleichsam im ersten Stadium des Vorganges die geistige **Individualität**, das ungewußte Werden des erneuten vertieften Geistes. Darum eben ist von dieser Seite das Wissen, oder das Individuelle Ich im **Verhältnisse** zum

gewußten Allgemeinen gedacht, Act und Bethätigung der individuellen Freiheit genannt worden. — Das eigenthümliche Gebiet dieses Prozesses ist nun eben die Geschichte, und so weit sie Cultur-Geschichte, ist er sogar der leitende Faden, an welchem die geschichtlichen Wechsel und Umgestaltungen hinlaufen.

Sodann aber ist 2) noch in anderer Beziehung das Prinzip des Wissens, unser Individuelles Ich als Freiheits-Act bezeichnet worden. So fern nämlich das fortschreitende, sich entwickelnde Wissen oder das Bewußtwerden als ein beständiges Umschlagen der Natur in den Geist, in das Gebiet der Freiheit, betrachtet werden kann. Der an Intensität der Thätigkeit wachsende Scheidungs-Act (das Individuelle Ich) vermittelt zwar die Zunahme der gegenständlichen Erkenntniß, allein ohne selber in seiner unmittelbaren Lebendigkeit ins Bewußtsein zu fallen. In dieser ungewußten Weise aber gehört er der im Unterschiede vom bewußten Geistesleben sogenannten Natur an; das geistige Individuum ist zugleich natürliches. Wie denn ein jeder einsieht, daß das geschichtlich fortschreitende Wissen, wie es in dem lebendigen Individuum sich realisirt, in für uns unlösbarer Verbindung mit der natürlichen Beschaffenheit und Begabung der Individuen stehe. So stellt das Wissen, als Werden und Entwickelung schlechthin gefaßt, sich dar als ein Gemeinsames von Natur und Geschichte, oder das Prinzip des Wissens, der an Intensität der Thätigkeit wachsende Scheidungs-Act ist von einer Seite Act in dem Prozesse der Natur, von der andern Act (Product wie Producent) im Prozesse der Geschichte. Er, oder der deducirte Begriff der erst wissend werdenden, nicht sich wissenden, Intelligenz verknüpft so Natur und Geschichte, indem er das thätige Uebergehen, das reine Werden der Natur zur Geschichte darstellt. Die aus dem Prozesse der Natur und Geschichte resultirende Individualität ist das Prinzip des fortschreitenden, sich entwickelnden, Wissens.

Es hat sich die bisherige Untersuchung fortwährend zu zeigen bemüht, daß das Wissen in seiner abstractesten Gestalt als absolutes Werden, als reiner unabgeschlossener Prozeß zu fassen sei. So könnte es es nicht strenge gefaßt werden, wenn nicht die Sphären, welche es verknüpft, sowohl diejenige, in welche es strebt als auch die, welche es gleichsam hinter sich läßt, ebenfalls

als werdend, als in einer Entwickelung begriffen sich darstellten, welche unsern derzeitigen Gesichtskreis überschreitet. Denn wenn Natur und Geschichte nicht unabgeschlossener Prozeß, sondern fixirte Gebiete, abgeschlossene Gegenstände für uns wären, so wäre auch das Wissen, welches beide verknüpft und zum Theil aus ihnen resultirt, für uns fixirt, wäre nicht schlechthin sich entwickelnd. Dies folgt unleugbar aus der oben gegebenen Dialektik des Werdens. — Gesetzt aber auch, Natur und Geschichte stellen sich wirklich als reinen Prozeß dar, so fragt es sich, weßhalb, aus welchem Grunde? Etwa, weil im andern Falle das Wissen auch nicht Prozeß wäre, das letztere aber als Prozeß deducirt worden ist? Wenn wir auf diese Weise begründen wollten, untersuchen wir was dann folgen würde. Zunächst wäre einleuchtend, daß die Bestimmung der Natur und Geschichte als reinen Prozesses den Begriff des Wissens bedingen würde. Wir müßten den Begriff von Geschichte oder Natur fixirt haben, als einen fertigen wissen, ehe wir zu diesem, hier deducirten, Begriffe des Wissens gelangen könnten; denn jene würden ja diesen bedingen. Hätten und wüßten wir aber irgend welchen Begriff von Natur und Geschichte als einen unabhängig vom Wissen fixirten, oder überhaupt als fixirten, so könnten wir niemals mehr zu unserm Begriffe des Wissens gelangen, das als reiner Prozeß jedes fixirte Bewußtsein wesentlich auflöst. Würde folglich der angedeutete Weg eingeschlagen, aus dem Werden der Geschichte oder Natur das Werden des Wissens abzuleiten, so könnte nur das Gegentheil des Beabsichtigten eintreten, und das Wissen könnte sich nimmer als wahrhaftes Werden darstellen. — Dennoch hat sich gezeigt, daß diese Bestimmung des Wissens nur möglich sei unter der Bedingung, daß Natur und Geschichte eben dieselbe Bestimmung empfangen. Diese beiden beleuchteten Rücksichten stellen daher die Aufgabe, den Prozeß von Natur und Geschichte d. h. nichts weiter als daß beide Gebiete den reinen Prozeß, das reine Werden darstellen, aus dem Wissen zu deduciren. Und der Weg zur Lösung dieser Aufgabe ergiebt sich sehr leicht, sobald man sich erinnert, daß Natur und Geschichte für uns nur sind als Gegenstände des Wissens. Wenn nämlich das Wesen des Wissens darin gesetzt worden, daß alles bestimmte Wissen auf ungewußte Weise einen Keim der Wis-

senskraft legt, welcher, entwickelt, jenes bestimmte Wissen überbietet — so folgt, daß in diese absolute Entwickelung, welche das Wissen ist, auch seine Gegenstände hineingezogen werden müssen, oder sogar, daß das Wissen nur solche Gegenstände haben könne, welche selber absolut entwickelungsfähig und als in der Entwickelung begriffen zu fassen sind.

Ziehen wir diese Bemerkungen zusammen, so hätte sich also Folgendes ergeben. 1) Das Wissen ist nur dann als reines Werden, als absoluter Prozeß zu fassen, wenn der Natur und der Geschichte eben dieselbe Bestimmung zukommt. 2) Sie kommt ihnen zu sofern sie Gegenstände des Wissens sind. — Um aber diesen letzteren Punkt in seiner vollen Allgemeinheit aufzufassen, wird es nöthig sein, das Verhältniß des Wissens oder des Ich zu seinen Gegenständen überhaupt zu besprechen. Dies soll in den beiden folgenden das Object und die Wahrheit betitelten Abschnitten geschehen, hinter welchen, nämlich in dem Abschnitt von der individuellen Freiheit, erst die eigenthümliche Sphäre des sich entwickelnden Wissens wieder betreten wird. Daselbst werden auch die Bestimmungen, welche in der bisherigen ganz abstracten und schematischen Darstellung etwa noch unklar geblieben sind, mit voller Sicherheit, wie ich hoffe, aufgefaßt werden.

Hier sei nur noch gestattet, auf den späteren Fortgang einen summarischen Blick zu werfen, den das zuletzt Abgehandelte zu fordern scheint. Wir sind nämlich durch unsre Theorie des Wissens auf drei Prozesse geführt worden, den der Natur, des Wissens und der Geschichte. Alle drei greifen jedoch in einander ein, bieten sich mithin als einen Prozeß dar, und es erhebt sich die Frage, wie dieser eine, grade in seiner Einheit, zu bestimmen und mit was für einem Namen er zu bezeichnen sei. Es würde sich, mit andern Worten, darum handeln, vom Wissen aus die Gesammtheit seiner Beziehungen, so weit sein Horizont reicht zusammenfassend zu bezeichnen. —

1) Das Natur-Moment, welches die Analyse des Wissens aufweist, ist als solches völlig unentwickelt, es vollbringt und vollendet sich im Geistesleben, im Denken und gegenständlichen Erkennen. Zweitens — das eigentliche Wissen bedarf, wie wir gesehen haben, zur Verwirklichung seines

Fortschrittes des Begriffes der Geschichte; alles bestimmte Bewußtsein weist über sich hinaus auf die Geschichte, wo es ferner sich zu entwickeln hat. Die Geschichte daher, wenigstens so bald man den Gedanken einer künftigen Geschichte nicht abweist, sie wird der umfassendste Prozeß sein, in welchen die beiden anderen gleichsam ausmünden; und was die Natur und die Geistes-Arbeit des einzelnen Bewußtseins gemeinsam hervorbrachten, reift zu immer höheren Entfaltungs- und Wirkungs-Stufen an dem steigenden Licht der Geschichte. — Eine Wissenschaft des Wissens daher, welche die Bewegung des Wissens als eine zusammenhängende erfaßt, zugleich aber ihren Verlauf so weit verfolgt wie der heutige Blick reicht, wird sich Wissenschaft der Geschichte nennen müssen. Wissenschaft des Wissens ist Wissenschaft der Geschichte.

Oder auf diese Weise: Den großen Prozeß, in welchem mitprozessirend wir dessen theilhaft werden, was wir Dasein und Leben heißen, ihn zu verfolgen und immer neue Glieder in ihm zu entdecken, entdeckend aber selbst ein Glied und wirksam zu sein, dazu ist alle Wissenschaft berufen. Jede besondere geht von ihrem besondern Punkte aus und mündet an einer besonderen Stelle ein. Die Philosophie nun (oder bestimmter die Metaphysik), d. h. die Wissenschaft vom Wissen — entspringt an der Stelle, wo ihr der Prozeß nothwendig als 1) ein zusammenhängender, einheitlicher, sich darstellt. Welcher ist hievon der allgemeinste Grund? Daß es allen Dingen die überhaupt für uns sind, gemeinsam zukommt, von uns gewußt zu werden; folglich wird durch die Wissenschaft vom Wissen in dieser einen Beziehung alles unter sich verbunden. — Die Philosophie mündet aber an der Stelle, wo ihr der zusammenhängende Prozeß nothwendig 2) als Geschichte sich darstellt. Aus welchem Grunde nun dies? Weil das Wissen sich entwickelnd und sich realisirend in die Geschichte übergeht, Geschichte wird. Die Wissenschaft vom Wissen nämlich analysirt das Wissen und unterscheidet diese drei Momente desselben: 1) das sogenannte Natur-Moment, 2) das bestimmte, fixirte Bewußtsein (etwa Zeit-Bewußtsein), 3) den Prozeß der Geschichte — welcher letzte jene beiden ersten Momente in sich aufnimmt und bald zu Handlungen bald zu

neuen Stufen des Wissens fort und fort entwickelt. — Es ist aber diese letzte Bestimmung scharf zu nehmen, so daß die Folgerung nicht gescheut wird: dieses hier entwickelte Bewußtsein von dem Verhältniß des Wissens zur Geschichte sei ebenfalls, nicht minder wie alles andere bestimmte Wissen, zur Entwickelung durch die Geschichte und in derselben bestimmt. Erst eine Philosophie, welche diese Consequenz mit Bewußtsein zieht und so sich selbst dem Laufe der Geschichte zu überliefern die Entschlossenheit besitzt, erst sie empfängt das Recht Wissenschaft der Geschichte sich zu nennen. — In diesen Prozeß der Geschichte nun, genauer, in den Gedanken einer kommenden Geschichte mit einem kommenden Wissen, hat sich der Blick der Wissens-Wissenschaft, der Philosophie, zu verlieren, und durch das Bewußtsein dieses Sich-Verlierens geschieht es, daß die Geschichte selbst für die Philosophie reiner, unabgeschlossener Prozeß, wie auch, daß Alles für sie Geschichte ist.

Das Object.

Was nicht Individuelles Ich ist, das ist Object; also das Bewußtsein und seine Welt sowohl in ihrer Breite wie Tiefe. Oder, was dasselbe sagt, alles dem das Prädikat des Seins zukommt ist Object. Die Voraussetzung des Objects aber ist das Werden des Ich, und indem so sein Grund das Werden, ist sein Sein als ein Gewordensein zu betrachten. Und nicht allein das, sondern indem das Werden des Ich permanent ist, so ist im Grunde auch das Object selbst werdend. Wie denn Niemand leugnet, daß unsere Erkenntniß und Kenntniß nicht stille steht. — Weil aber das Individuelle Ich dieses Werden des Objects wirkt ohne daß seine Wirkung im Erkennen des Objects zugleich erkannt wird, so muß das Object als von seiner Wurzel abgeschnitten d. h. als seiend erscheinen. Das Object stellt sich als seiend, oder auch das Bewußtsein selbst stellt sich als Einheit dar, weil der Gegensatz, durch den sie nur möglich sind, in dem Objecte oder in dem Bewußtsein nicht erfaßt sein kann. — Mag nun das Object das Selbstbewußtsein selber sein d. h. das Denken, oder mag man das einfache Sein, ein Ding an sich, oder diesen Stein hier und diesen Tisch vorfinden, — alle diese Objecte kommen darin überein, daß sie eine Einheit darstellen oder seiend erscheinen, und eben deßhalb sind sie nur Objecte. Denn das Bewußtsein, oder sei es das sogenannte Selbstbewußtsein, das erfüllte, diese geeinte Welt der Gegenstände und des Wissens, bedeutet nichts mehr als nur die eine Seite dessen, was im Wissen oder Erkennen

geschieht, und erscheint deßhalb als Totalität und Einheit, weil die andere Seite, das Individuelle Ich nothwendig dabei unbegriffen und ungewußt bleibt. Wie viel auch dem Bewußtsein von seiner eigenen Natur sich enthülle, es ist und bleibt Wissen eines Gegenstandes, und als Wissen eines Gegenstandes ist es Wissen eines solchen, das nur Gegenstand ist. Gegenstand oder Object sein und Nur-Object sein, ist ein und dasselbe, weil es dem Object wesentlich, auf eine Thätigkeit (das Individuelle Ich) zurückzuweisen, welche nothwendig nicht objectivirt werden kann. — Stellt man nun eine Totalität des Bewußtseins (des Wissens mit seinem Inhalte) auf, etwa als absolutes Wissen, so kann solche Totalität nur erscheinen, sofern sie das Moment des Seins enthält, sie würde also nach unserer Dialektik Totalität nur in so fern sein, als ihr ein Nur, eine Einschränkung, zukäme. Dieser Widerspruch entsteht dadurch, daß dem Sein, welches lediglich Erscheinung innerhalb des Bewußtseins, aber allerdings nothwendige und zweckmäßige Erscheinung, ist, irgend welche Realität zuerkannt zu werden pflegt. — Fragt man nun nach der bestimmten Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Erscheinung, so ist die erstere schon erläutert worden. Nämlich das Sein erscheint im Bewußtsein und das Bewußtsein erscheint sich selbst als Sein dadurch, daß das Werden des Ich, welches jenem vorauszusetzen, nicht in demselben erfaßt wird. Dies wäre der wirkende Grund. Es fragt sich nun weiter, warum das Individuelle Ich sich nicht erfaßt oder unbegriffen ist. Darum, damit es das sei was es ist, das reine, unmittelbare Werden, oder damit Entwickelung schlechthin und (was dasselbe) die individuelle Freiheit sei. Diese Antwort kann freilich erst vollständig deutlich werden, wo die volle Bedeutung und das entwickelte Wesen dessen was wir individuelle Freiheit nennen ausgeführt werden wird. — Um der individuellen Freiheit willen ist also der Schein des Seins, und um ihretwillen hat das Bewußtsein das Sein sowohl seiner selbst, als Selbstbewußtsein, wie auch das Sein dessen, was ihm als bewußtloser Gegenstand erscheint, beständig zu erringen und zu erobern. —

Hier, kann man sagen, liegt die Aufgabe und Berechtigung der bisherigen Metaphysik. Die Methaphysik steht im Dienste

der Freiheit, allein ihr nächster Zweck und Ziel ist die Wahrheit d. h. die Herstellung und Darstellung der Einheit des Bewußtseins mit sich oder die Apologie des Seins. Weil sie kein anderes Gebiet kennt als das gegenständliche, oder des Bewußtseins, so ist ihr höchstes Ziel die Wahrheit. — Der Verlust der Einheit des Bewußtseins, sein Zwiespalt, ist daher ihr Ausgangspunkt — wenigstens der äußerliche; während das innerliche Motiv der Glaube an die Wahrheit in Gestalt der Einheit ist (deren rechter Name vielmehr, wie erhellen wird, der ungewußte Freiheits- und Entwickelungs-Trieb wäre). Dieser Glaube an die Wahrheit wird nun durch die Metaphysik in das Schauen verwandelt und auf diese Weise einerseits (als Glaube) aufgehoben, andrerseits gerechtfertigt. — Nach der obigen Charakteristik würde also die Metaphysik die Grund-Wissenschaft von dem sein, was hier in dieser Darstellung Object genannt wird und als Object bezeichnet worden ist. — Eine jede Wissenschaft freilich wird Wissenschaft vom Object sein, weil der Inhalt einer jeden eben gewußt wird, d. h. Gegenständlichkeit besitzt oder durch die Wissenschaft erlangt. Auch die Psychologie ist nach unsrer Ausdrucks-Weise Wissenschaft vom Object, weil in derselben das Subject zwar, allein das Subject in so weit es sich Gegenstand oder Object zu werden vermag behandelt wird. Wie denn bereits ersichtlich geworden sein wird, daß und aus welchen Gründen uns hier dasjenige, welches gewöhnlich Subject und das Subjective heißt, nur für eine Sphäre innerhalb dessen gilt, was wir das Object und das Objective nennen. Eben dieses Ganze aber der im Bewußtsein gegenständlichen Welt stellt sich, weil seine jedesmalige Voraussetzung, das Individuelle Ich, nicht zugleich erkannt wird, als eine Einheit dar (wie oben erläutert worden), und diese Einheit hindurch zu führen und gegen Hindernisse und Verkümmerungen siegreich zu behaupten, ist die Aufgabe der Metaphysik, welche deßhalb als Grund-Wissenschaft des Objects zu bezeichnen ist, weil sie das Ganze der im Bewußtsein gegenständlichen Welt zu behandeln und dessen Einheit darzustellen unternimmt. Das Ganze sage ich, d. h. alles Object so fern und von der Seite wie es ein Ganzes im Bewußtsein macht, oder wie es eins ist, d. h. wie fern ihm Sein zu-

kommt. Sein ist das Gemeinsame aller Objecte und die Metaphysik ist daher auch als Wissenschaft vom Sein zu definiren. — Macht sich die Metaphysik zur Wissenschaft des Denkens, als des sich setzenden Seins, macht sie sich zur Logik, so begründet sie ihren Gegenstand, das Sein, die Einheit, aus seinem Gegentheil, dem Unterschiede. Die Hegel'sche Metaphysik hat dies Bestreben, allein weil sie den Unterschied nur faßt als den des Subjectiven und Objectiven, diese beiden Seiten aber die Einheit dessen ausmachen, was überhaupt erkannt wird oder gegenständlich ist, so geht eben die Summe des letzteren oder das, was wir das Ganze des Objectiven nannten, als die Einheit jener beiden Factoren hervor, und es bleibt diese Metaphysik eben darum Wissenschaft der Totalität oder der Einheit oder des Seins, bleibt Metaphysik, und erhebt sich nicht zur Freiheit und Geschichte. Sie begründet aus dem Unterschiede, allein das Resultat soll die Einheit und Versöhnung sein.

Herbart's Metaphysik, anstatt durch Aufheben des einfachen Seins das identische zu gründen, ist vielmehr bestrebt, alles zu entfernen, als Schein und Erscheinung zu bestimmen, was das einfache Sein des Bewußtseins zu alteriren vermag. Diese Metaphysik ist Wissenschaft vom einfachen Sein, und ihre Tendenz geht dahin, die Einfachheit des Seins von außen her zu stützen und zu wahren, durch die Realen; denn wenn das Sein, diese Form des Bewußtseins, sich selber stützen und bewahrheiten sollte, so müßte es dialektisch werden, in das identische sich umsetzen und aufhören, das einfache zu sein. — Es ist, wie leicht ersichtlich, hier keineswegs der Ort, auf den Unterschied der beiden berührten Welt-Anschauungen näher einzugehen, da unsre Entwickelung vielmehr, wie bald erhellen wird, bemüht sein muß, das Gleichartige und Gemeinsame aller metaphysischen Bestrebungen ins Licht zu stellen. Dieses Gemeinsame mußten wir in der Richtung erkennen, das Sein theils des Bewußtseins selbst theils seines Inhalts und hiedurch eine Einheit oder wenigstens Zusammengehörigkeit beider zu gewinnen. — Nach dieser Bemerkung führen wir die Charakteristik der Metaphysik und die angesponnene Parallele fort. — Jene Einheit nun setzt das unbefangene Bewußtsein voraus und lebt in ihr. Solche Unbefangenheit

hat darin ihren Grund, daß das Bewußtsein in einem Gegenstande zur Zeit sich befangen und beschäftigt hält, ohne zugleich auf andere und auf sich selbst zu reflectiren. Geschieht aber dies, so entstehen nothwendig Collisionen, weil die Einheit des einen oder einzelnen Gegenstandes nun alterirt erscheint. Denn das Bewußtsein entdeckt Beziehungen und Bedingungen sowohl der Einheiten (Gegenstände) unter einander wie es auch sich selber als die Einheit solcher Einheiten erkennt. Nachdem auf diese Weise dem Bewußtsein das Viele und Unterschiedene entstanden, so fragt es sich um die näheren Verhältnisse des Vielen unter sich und zu der Einheit des Bewußtseins — eine Frage, welche in der sinnlichen Gewißheit noch verdeckt liegt, weil das Bewußtsein darin von dem jedesmal einen Object der Sinne erfüllt und ausgefüllt ist. Bei der Frage nach den „Widersprüchen" aber und den Beziehungen tritt dann die Metaphysik ein, von welcher die verlorne Gewißheit in der Gestalt der Wahrheit zurückgebracht oder die Einheit des Bewußtseins mit sich wiederhergestellt wird, für das Bewußtsein, d. h. als Gegenstand oder in gegenständlicher Weise. — Herbart findet nun (wie schon oben angedeutet worden) diese Einheit des Bewußtseins in dem einfachen Sein, und diesen Begriff in seiner Reinheit aufrecht zu erhalten, darum dreht sich seine Metaphysik. Weil derselbe aber nur Begriff, nur subjective Form ist, so muß außer dem Bewußtsein etwas vorhanden sein, auf welches die Form des Seins sich bezieht; dies führt auf die Realen. Würden nicht die Realen, d. h. das absolut Einfache, für das wahrhafte Substract des Seins genommen, so wäre das Sein selber nicht das einfache. Um dieser einfachen Einheit des Bewußtseins willen, welche eben Sein ist, werden die Realen angenommen. — Hegels Phänomenologie kann man in so fern zu seiner Metaphysik ziehen, als jene auf den metaphysischen Standpunkt zu erheben bezweckt, zu dem Bewußtsein, daß das Denken sich selber denkt. Die eigentliche Metaphysik ist dann die Darstellung des Denkens, welches und wie es sich selber denkt. Der hauptsächlichste Widerspruch des Bewußtseins, derjenige zwischen dem Wissen und dem Gegenstande ist so bereits durch die Phänomenologie gehoben und in der Metaphysik ist ein und dasselbe, das Denken, sowohl der Gegenstand, wie das Thun.

So weit ist also das Bewußtsein bereits vereinfacht, reducirt. Diese Vereinfachung wird nun in dem Elemente reiner Gedankenbestimmungen bis dahin fortgeführt, wo als der letzte Grund der Wahrheit nur die Methode, der Rhythmus des Denkens übrig bleibt. Dieses Letzte, diese Methode ist nun freilich selbst der Widerspruch, d. h. die gewonnene Bewußt-Seins-Einheit, oder das Denken, geht als concret hervor. Da jedoch dieses concrete, in sich geschiedene Bewußtsein dennoch Bewußtseins-Einheit bleibt — oder, mit andern Worten, da jener Widerspruch, die Seele der Methode, nicht über sich hinaus, sondern nur immer wieder auf sich zurücktreibt, so kann diese Bewegung eben so wohl auch als keine Bewegung, als Sein betrachtet werden, und dies ist in der That die abstracteste Bezeichnung für die Methode. Denn eine in sich zurückkehrende Bewegung ist keine, so wenig wie ein Werden wirkliches Werden ist, das zugleich als Sein gefaßt werden kann. — In der obigen Kritik der Hegel'schen Lehre ist dieser Punkt bereits ausführlicher besprochen worden. —

So ist die Methaphysik überall bemüht, in der Bewegung und dem Werden das Sein, in dem Vielen die Einheit aufzuzeigen. Sie ist Wissenschaft vom Sein und als solche umfaßt sie alles oder es wurzelt in ihr als der Grundlage alles, dem das Sein zukommt, alles Seiende. So erscheint sie als die Reduction der Gesammtheit der Erkenntniß auf die einfachste Gestalt, eben das Sein oder die Einheit. Diese Einheit zu gewinnen ist in ihrem Sinne ihr letzter Zweck, weil sie die Wahrheit sucht. Die Einheit ist allerdings die Form der Wahrheit. Nun zwingen zwar die Erweiterung unsrer Erfahrungen, die Schärfung unseres Erkenntnißvermögens diese Wissenschaft, wie jede andere, von Prinzip zu Prinzip fortzuschreiten, sich beständig aufzulösen und aufzugeben, um in neuer Gestalt sich zu begründen. Unter diesem Wechsel des Prinzips und der Gestalt, unter dieser Veränderung des Inhalts und der Form bleibt aber der bewußte Zweck der Metaphysik immer ein und derselbe, nämlich die Wahrheit zu finden und darzustellen oder jene Einheit dessen, was dem Bewußtsein von ihm selbst und der äußern Welt zugänglich und gegenständlich geworden, zu gewinnen. Diesem Bestreben bleibt sie getreu, und es kam ihr bis-

her nicht bei, solche Einheit etwa nur als Moment eines umfassenderen Prozesses aufzufassen, sondern als das Höchste und Letzte, was alle Wissenschaft erreichen könnte und zu erreichen hätte, erschien ihr immer der Begriff oder die Deduction der Einheit dessen, was das Bewußtsein erfüllt, oder des Bewußtseins mit sich. — Die Metaphysik ist daher die Wissenschaft, welche der gesammten gegenständlichen, inneren wie äußeren Welt, diejenige Form zu verleihen trachtet, welche dem Gegenstande der sinnlichen Gewißheit eigen ist und deren Unhaltbarkeit grade den Ausgangspunkt der Metaphysik macht. Freilich reflectirt in der sinnlichen Gewißheit das Bewußtsein nicht auf sich selbst, wogegen die Metaphysik grade die Wissenschaft von der Reflexion des Bewußtseins auf sich ist, und in so fern ist der Inhalt der Metaphsik ein völlig anderer als der der sinnlichen Gewißheit; es ist aller Inhalt, wogegen jener grade der dürftigste und am meisten vereinzelte. Dennoch tritt, wie gesagt solches Wissen vom Wissen und dessen Gegenständen als Metaphysik von der einen Seite in dasselbe Verhältniß zum Bewußtsein wie der Gegenstand der sinnlichen Gewißheit, daß beiden die Einheit, das Sein zukommt. Die Metaphysik also vermag ihrem großartigen Inhalt und Stoffe keine andre Form zu erringen, als diejenige, welche dem ersten und rohesten Inhalt des Bewußtseins, dem Objecte der sinnlichen Gewißheit, zukommt, eine Form, welche, wie gezeigt worden, immer und ewig nur Form eines Momentes im lebendigen Bewußtsein und in seinem Fortschritte sein kann. Denn was immer die Form der Einheit und Gegenständlichkeit erlangt, setzt damit das Individuelle Ich voraus, welches letztere in jener Form unmöglich befaßt ist; und was Gegenstand ist, ist daher sogleich nur Gegenstand. Indem nun aber die Metaphysik die Gesammtheit der Erkenntniß in ihren Wurzeln und Gründen zusammenfassend in die gegenständliche Gestalt bringt, so tritt damit ans Licht und wird ausdrücklich bewahrheitet, was an sich vorhanden ist, daß nämlich jene Gesammtheit nicht anders wie irgend welcher vereinzelte Gegenstand, ebenfalls nur Gegenstand, daß sie also keine Gesammtheit, sondern nur Moment eines weiteren Prozesses ist; und eben darum auch die Form des Momentes annimmt und instinktmäßig in dieselbe hineingearbeitet wird. Alles was als Totalität dem Bewußtsein

sich darstellt, hat nicht darin seinen Zweck und seine Bestimmung, Totalität zu sein und zu bleiben, sondern als Moment, welches es in Wahrheit ist, auch zu erscheinen; das Mittel aber für diesen Zweck ist die gegenständliche Form. Ist also grade diejenige Erscheinungs-Weise, welche meist als Gewähr der Realität einer Totalität gilt. Diese Umkehrung folgt strenge aus unserm Prinzip, dem Individuellen Ich, dessen Wesen freilich klar erkannt sein muß, um diese Folge zu begreifen. Ein Inhalt, der zum Gegenstande durchgearbeitet ist, spricht es in dieser Form aus, daß ihm etwas vorauszusetzen sei, und eine gegenständliche Totalität hebt sich darum selbst auf und widerspricht sich in sich selbst. — Nachdem bereits ausdrücklich ausgesprochen worden, daß die bisherige Metaphysik wesentlich bestrebt sei, ihrem Inhalt d. h. dem gesammten Inhalt des Bewußtseins die Form des Objects zu verleihen, die Form, welche einem jeden Object als solchem, selbst dem der sinnlichen Gewißheit, zukommt — so kann es nicht mehr auffallend erscheinen, daß in diesem „Vom Object" betitelten Abschnitte hauptsächlich von der Metaphysik gehandelt wird. Indem sie nämlich das Object, das eine, darstellt, so absorbirt sie die übrigen, vereinzelten oder empirischen Objecte; was daher in der hier entwickelten Lehre das metaphysische Object trifft, trifft darin auch die übrigen Objecte so fern sie Object. Die Metaphysik verhilft uns dazu, mit einem Schlage zu vollführen, was ohne sie durch viele geschehen müßte.

Wiederholen wir kurz, was in diesem, „Vom Objecte" betitelten Abschnitte erörtert worden, so haben wir 1) den in dieser Schrift geltenden und aus dem ersten Abschnitt „Vom Ich" resultirenden Begriff des Objects aufgestellt; 2) daran erinnert, wie die einzelnen, vielen und mannigfaltigen Objecte von der Metaphysik und ihren Hülfswissenschaften zu einem, zu dem Objecte, also die Gegenstände des Wissens durch die Wissenschaft des Wissens zum metaphysischen Object verarbeitet werden. Hierbei ward auf die metaphysischen Richtungen der nächsten Vorzeit hingewiesen, und bei Herbart jenes eine, das Object in den Realen, bei Hegel in der Methode gefunden. Es sind dies Erklärungs-Arten und Versuche des Seins, und das Sein ist das metaphysische Object. Im Sinne dieser Metaphysiker ist über die

Realen und die Methode nicht hinaus- und hinüberzukommen, sondern etwaige Entfaltungen und Bereicherungen des Geistes fallen in dieselben hinein. Im Gegensatz hiezu jedoch forderte der von uns aufgestellte Begriff des Objects, grade vermöge des Momentes der Einheit, welches ihm zukommt, die Voraussetzung des Individuellen Ich, und forderte, zu erkennen, daß der Geist, wenn er das eine, so wie irgend welches Object, bildet und gewinnt, in einem Prozesse begriffen sei, in welchem das Object nothwendig nur ein Moment sei. Indem also nach unserer Lehre das Wesen des Objects darin gesetzt ist, Moment zu sein, so ergab sich 3) das besprochene zweifache Verhältniß zur Metaphysik, in so fern nämlich a) die Metaphysik uns entgegenkommt und entgegenarbeitet durch Aufheben und Auflösen der empirischen mannigfaltigen Objecte, Erscheinungen u. s. w. in das eine Object, welches eben die metaphysische Wahrheit ist. In so fern jedoch die Metaphysik auf Kosten der Objecte das Object, oder der Erscheinungen die Wahrheit zu gründen bemüht ist, so befanden wir uns b) im Zwiespalt mit ihr, hatten über sie hinauszuweisen, sie selber als Object und die veränderliche Natur alles Objects auch an ihr ins Licht zu stellen.

Die Wahrheit.

Die Wahrheit ist Object in unserm bekannten Sinne; d. h. kurz, sie gehört dem Bewußtsein an, ist gewußt. Wenn auch Gott als Subject für die Wahrheit genommen wird, so ist er doch als Subject oder in welcher andern Bestimmung nur für uns so fern er unser Object, oder in unser Bewußtsein tritt; so fern wir ihn wissen, denken, fühlen, haben. Die Vorstellung, der Begriff des göttlichen Subjects sind also Objecte. — Wird aber die Wahrheit vorzüglich in den unmittelbaren Zustand des religiösen oder sittlichen Menschen gesetzt, in die Gott = erfüllte Seele, so erlangt ein solcher Zustand als Quelle des Lebens und Handelns theils in den einzelnen Handlungen, die aus ihm herfließen, Objectivität, theils unmittelbar auf dem Wege innerer Erfahrung. Das religiöse Gemüth wird seinen Zustand, die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in seiner Seele, innerlich erfahren, wenn es die Kraft der Erfahrung, die nöthige Kraft des Bewußtseins, besitzt. Es kann seine Beseeligung in der Andacht und Hingebung höher preisen als Erkenntniß und gegenständliches Wissen; allein um nur dies auszusprechen bedarf es des Bewußtseins und muß sein Zustand ihm Object sein.

Dies alles liegt auf der Hand, und es ist leicht zuzugeben, daß, was immer als Wahrheit bestimmt werde, Object in dem weiten hier geltenden Sinne sein müsse.

Andrerseits jedoch enthält nicht jedes Object Wahrheit oder ist nicht ein jedes wahr, und die Wahrheit erscheint daher als

eine besondere Art von Object. Worin liegt nun der Unterschied dieser Art von den übrigen Objecten? Zunächst jedoch ist daran zu erinnern, daß ein Object von dem ich mich nicht berechtigt finde zu erklären, daß es wahr sei, dadurch keineswegs für unwahr erklärt werde, sondern möglicher Weise wahr sei. Wann aber werde ich es wirklich für wahr halten? Wenn ich erkannt habe, daß seine Existenz oder Vorstellung von anderen Vorstellungen &c. nicht nur nicht gestört, sondern getragen werde, wenn ich also durch das Ganze oder ein relativ Ganzes, dem das fragliche Object angehört, dieses bestätigt gefunden habe.

Vergleicht man mit dieser Bestimmung der Wahrheit diejenige z. B. der Identitäts-Philosophie, so erhellt leicht, daß beide in wesentlichen Punkten übereinstimmen. Jene nämlich wird die Wahrheit definiren als Identität oder Einheit des Subjectiven und Objectiven. Nun setzt aber die Erkenntniß solcher Identität, falls diese allgemein und nicht zufällige Uebereinstimmung in einzelnem Falle sein soll, die Erkenntniß der Gesammtheit des Subjectiven und Objectiven d. h. dessen was überall gewußt wird voraus. Oder, es wird (wie wir uns ausdrücken werden) die Totalität des Gewußten, der Objecte vorausgesetzt, und also aus ihr die Wahrheits-Bestimmung gesetzt. Wie sich denn von selbst versteht, daß eine metaphysische Bestimmung die Erhebung zum Gesammt-Inhalte des Bewußtseins zu ihrer Voraussetzung hat. — Außerdem freilich ist in jener Definition der Wahrheit als Identität des Subjectiven und Objectiven als ein wesentliches Moment zugleich der Unterschied eben dieses Subjectiven und Objectiven enthalten und ausgedrückt, ein Unterschied neben und in der Einheit, vermöge dessen der Wahrheit das Leben und die Bewegung des Geistes zukommt. Auch in Betreff dieses Momentes entspricht unsre hier aufgestellte Bestimmung derjenigen der Identitäts-Philosophie, indem der Begriff eines Ganzen oder einer Totalität den Unterschied innerhalb der Totalität nothwendig fordert. Denn dadurch unterscheidet sich die Totalität der Objecte von irgend einem einzelnen Gegenstande, daß jene mehrere einzelne d. h. von einander unterschiedene befaßt. Der Begriff einer Totalität fordert also unterschiedenes Einzelne innerhalb ihrer, und schließt die Reflexion auf solches ein. — Worin

aber andrerseits die hier vorläufig aufgestellte Bestimmung der Wahrheit von derjenigen der Identitäts-Philosophie sich **unterscheide**, wird die spätere Entwickelung lehren.

Häufig aber wird man Dinge für wahr erklären ohne ihren Zusammenhang deutlich erkannt oder ihren Begriff aufgefaßt zu haben; aus **dem Gefühle** wird man die Wahrheit behaupten. Dies ist eben in so fern möglich, als das **Gefühl** zu einer relativen **Totalität** ausgebildet werden kann, vermöge deren es das Einzelne bestätigt oder zurückweis't, ob es schon der explicirten und fachwerkartigen Weise des Verstandes entbehrt. Was wir Welt-**Anschauung** nennen, wäre bei den meisten Menschen richtiger als Welt-**Gefühl** und Welt-**Tact** zu bezeichnen. — Wo aber von den Gründen der Wahrheit und des Fürwahrhaltens die Rede ist, hat man vor allem des religiösen Glaubens zu gedenken. Die Sicherheit und Zuversicht mit welcher er die Wahrheit von Einzelheiten welche so häufig unglaublichster Natur sind behauptet, rührt eben daher daß der Inhalt seines Glaubens die **Totalität**, daß er Gott ist. Er hat für einzelne Fälle nicht blos **ein Ganzes**, sondern **das Ganze** zur Entscheidung bereit, und da ein jedes fragliche Object, jede Vorstellung, Gedanke u. s. w. leicht eine Seite bietet von der es plumper oder feiner auf Gott bezogen werden kann, so drängt im religiösen Bewußtsein die ganze Wucht der Gottes-Größe überall hin; so wie die ganze Höhe der Atmosphäre auf jeden Punkt der Erde drückt. Denn nicht wie im Begriffe die Allgemeinheit und Einzelheit in sich ergänzendem Flusse und Austausche sind, schaut der specifisch Religiöse die geoffenbarte Totalität an, sondern sie steht ihm mechanisch fest und alle einzelnen Lebens-Erscheinungen haben sich ihr zu accommodiren.

Wir finden also sowohl im Glauben, in dem Wissen das auf Offenbarung beruht wie in dem vermittelten Wissen die Ueberzeugung von der Wahrheit als eine Wirkung der relativen oder absoluten Totalität, zu welcher von einem Einzelnen recurrirt wird. Je umfassender oder auch je reicher diese Totalität, um so intensiver wird die Wirkung sein; oder mit anderen Worten, ist das Wissen ein prozessirendes, sich vermittelndes, so wird die Wahrheit um so mehr Grund und Boden haben je weiter und tiefer die Vermittelungen reichen (weßhalb denn bei Hegel vom Begriffe ge-

sagt wird, daß er absolut vermittelt sei); und der Religiöse wird von der Wahrheit eines bestimmten Gehaltes um so mehr durchdrungen sein je directer oder augenscheinlicher er dieselbe auf Gott selbst zu beziehen und an ihn zu knüpfen vermag. Das Gewicht steht hier gleichsam im geraden Verhältniß zur Masse. — In dieser Rücksicht ist z. B. die Philosophie des Spinoza vorzugsweise ein rechtes System der Wahrheit zu nennen, da alles Einzelne und Bestimmte, so fern es wahr, nicht nur auf Gott bezogen, sondern er selbst ist. Die Totalität, Gott ist nicht nur in seinen Wirkungen, sondern selber überall gegenwärtig. Bei allem Denken das Tiefste und Letzte beständig im Auge zu haben, darin ist dieses System Muster und Mahnung für jeden Philosophirenden; so wie der Religiöse von sich fordert, Gott beständig vor Augen zu haben. Es ist im Grunde ebendieselbe Forderung welche von der Vernunft an die Wissenschaften gerichtet wird, eine Metaphysik zu haben, d. h. eine Wissenschaft welche, während die übrigen Wissenschaften sich bemühen Wahrheiten an's Licht zu fördern, Grund und Wesen der Wahrheit und darin alle Wahrheit behandelt. Sie ist die Wissenschaft von der Wahrheit selbst. In dem vorangehenden Kapitel von dem Object ist ausführlicher über sie gesprochen und sie als Wissenschaft des einen Objects oder der Einheit der Objecte, der Objecte als der Totalität, bestimmt worden. Wie leicht einzusehen so ist jene Bestimmung mit dieser identisch, denn die Wahrheit ist die Totalität der Objecte, oder was dem einzelnen bestimmten Objecte das Prädikat der Wahrheit verschafft, ist wie wir sahen sein gefundener Zusammenhang mit anderen und zuletzt die Totalität.

Die obige Frage also, was für ein oder welcher Art Object die Wahrheit sei, ist nun dahin beantwortet, daß sie den Objecten zukomme so fern sie eine Totalität ausmachen, oder kurz daß sie die Totalität der Objecte sei.

Die beiden Seiten der Wahrheit.

Nachdem aber festgestellt worden, welcher Art Object die Wahrheit sei, so sind wir um so gewisser daß sie überhaupt Ob-

ject, und der Einwand, sie greife über den hier aufgestellten Begriff des Objects hinüber oder sei Subject, wird ferner um so weniger auftauchen können. — Nun aber hat man sich an den Begriff des Objects zu erinnern, um inne zu werden was man an der Wahrheit habe. Die Erscheinung des Objects oder Gegenstandes ist wie gezeigt worden bedingt durch einen in dem jedesmal bezüglichen Gegenstande nicht befaßten und gleichsam außerhalb desselben sich vollziehenden Act, welcher das Individuelle Ich genannt wird. Dieses Individuelle Ich, die Kraft zu objectiviren, ist so fern es selber vorgestellt, begriffen, objectivirt wird, nicht mehr das was es ist, sondern ist seiner eigenen Objectivirung allemal vorauszusetzen. Es ist schlechthin nicht Object. Was daher als Object zu betrachten, ist im Gegensatz zu diesem Individuellen Ich, seiner Bedingung, nur Object, nur Gegenstand, und die Wahrheit selbst obgleich sie als Totalität erscheint ist, da sie Gegenstand, zugleich nur Gegenstand. — Sie ist allerdings Totalität gegenüber den einzelnen Objecten, den unbezogenen, unmittelbaren; oder, was ebendasselbe sagt, die Vermittelung (denn Wahrheit ist allemal vermittelt, wie fern nur die Analyse gemacht wird) ist Totalität gegenüber der Unmittelbarkeit, welche letztere ein Moment von jener; aber eben deßhalb weil sie Totalität, Einheit ist, so hat sie nothwendig die Seite der Unmittelbarkeit an sich. So hat Hegel gedacht. Wir in unserer Weise sagen: Gerade als Totalität der einzelnen Objecte ist die Wahrheit selber Object, sofern sie dadurch Einheit ist. Eben dieselbe Dialektik durch welche die einzelnen Objecte sich zu Momenten herabsetzen und eben dadurch die Wahrheit hervorbringen, zeigt sich an der Wahrheit selbst, d. h. eine nothwendige Bestimmung der Wahrheit ist diejenige, nur Gegenstand oder Moment eines anderen Prozesses zu sein. Die Wahrheit hat also die beiden Bestimmungen 1) Totalität und 2) gerade als solche Moment zu sein.

Sie ist wirklich Totalität der Objecte; allein als solche selber Object, seiend, und weil seiend unmöglich absolute Totalität oder absolute Wahrheit. Der Begriff der absoluten Wahrheit ist nach unseren dialektischen Voraussetzungen durchaus sich widersprechend; nicht daß wir unfähig wären die absolute Wahrheit zu erkennen und deßhalb in dem Bemühen um ihre Erkenntniß zu

Widersprüchen getrieben würden, — im Gegentheil, nicht unfähig sondern zu fähig sind wir um bei einer absoluten Wahrheit stehen zu bleiben. Von Kant ward die Erkenntniß derselben in Abrede gestellt weil wir das Object, wenigstens ein gewisses Object, das Ding an sich, nicht zu erkennen vermöchten; hier aber wird sie aufgegeben weil wir das Object zu gut erkennen, weil wir es durchschauen und seine Form als unzureichend begreifen. Man hat nach Kant dem Object dadurch aufhelfen wollen daß man ihm Form und Gehalt des Ich vindicirte, allein das so verklärte, verinnerlichte Object ist von uns wiederum als bloßes, als Nur-Object erkannt worden, oder es hat sich gezeigt, daß das Ich in objectiver Weise, sei es als intellectuelle Anschauung oder als Begriff, unmöglich erschöpft werden könne. Man kann dergleichen bilden wie den Hegel'schen Begriff und die intellectuelle Anschauung, und es sind diese Formen schätzbare Bereicherungen des objectiv Daseienden, es sind neue Gesichtspunkte, neue Auffassnngs-Weisen des Zusammenhangs der Dinge, — allein das nicht selbstbewußte Leben und Thun des Ich können sie nicht enthüllen.

Die beiden entwickelten Seiten der Wahrheit: 1) Totalität und (ideelle) Einheit der vereinzelten Objecte; 2) nur Moment, Durchgangspunkt in der Entwickelung des Individuellen Ich zu sein, — sie bleiben vorläufig so unverbunden neben einander stehen und erst später wird ihre Verschmelzung und das Product solcher Verschmelzung nachgewiesen werden. Aus der zweiten Bestimmung ergiebt sich aber wie gesagt unmittelbar die Folgerung, daß der Begriff einer absoluten Wahrheit auf Täuschung und Kurzsichtigkeit beruhen müsse. Zu welchem reicheren Begriffe er sich entwickele, wird sich ebenfalls später zeigen. — Es hat jedoch dieser Begriff der absoluten Wahrheit theils eine sehr feste Existenz im gemeinen Bewußtsein, theils eine außerordentliche Wirkung in der Welt gehabt; er soll deßhalb in beiderlei Hinsicht näher betrachtet werden ehe wir in seiner dialektischen Umgestaltung fortfahren. — Was seine Existenz oder Erscheinung im Bewußtsein betrifft, so wird klar geworden sein daß er nur erscheinen könne, aber auch in irgend einer Gestalt erscheinen müsse, sobald auf das Individuelle Ich nicht reflectirt wird. Denn was man mit dem Namen der absoluten Wahrheit im Grunde meint entspricht

recht eigentlich jener ersten Seite der obigen Bestimmung der Wahrheit, nach welcher diese Totalität der einzelnen Objecte ist. Isolirt man diese Seite, trennt sie von der zweiten Bestimmung, so hat man allerdings ein Sein oder Seiendes, das alles (nämlich Seiende) umfaßt und wenigstens in ideeller Weise enthält. Nach der hier gegebenen dialektischen Grundlage kann es nur auf solchem Wege des Isolirens geschehen daß der Gedanke absoluter Wahrheit von uns gefaßt und festgehalten wird, um seine Wirkungsweise zu verfolgen.

Die eine Seite der Wahrheit als absolute Wahrheit; deren Wirkungsweise und Form.

Die absolute Wahrheit und ihr Glaube haben eine hohe, ja die höchste Rolle in der Welt gespielt und sind der mächtigste Hebel für den Fortschritt des Menschengeschlechts und die geschichtliche Entwickelung gewesen. Sie sind das Schiff welches die Menschheit durch wilde Fluthen trug, bis es einen Theil zum Hafen der Freiheit führte.

Eben um dieser Bedeutung willen ist es freilich an dieser Stelle noch nicht gestattet, das Würdigste von dem Gedanken absoluter Wahrheit zu sagen; erst später, wenn wir uns über den Begriff der Freiheit verständigt haben werden, kann von der Wahrheit nach Verdienst geredet werden. Es giebt jedoch gewisse Seiten ihrer Wirkung, oder wenn man lieber will ihres Zweckes, die schon hier verständlich sind und um so mehr beachtet werden sollen, als wir das Wesen der absoluten Wahrheit zu verkennen und nicht in seiner Tiefe aufzufassen scheinen möchten, wenn wir lediglich die Form derselben (was freilich der eigentliche Zweck dieses Kapitels ist) nicht zugleich ihre Wirkung besprächen.

1) Schon oben ward berührt, daß durch die Wahrheit als die Totalität des Objectiven den Bestimmtheiten und Einzelheiten eine Bestätigung und Bekräftigung, also Kraft und Bestand verliehen werde. Die Kraft des Seins welche einem unmittelbaren Object zukommt wird unendlich erhöht wenn dasselbe für ein wahres erkannt worden. Irgend eine einzelne sittliche Forderung, z. B. die

der Wohlthätigkeit, erlangt ein unendlich größeres Gewicht, Halt und Grund wenn sie als religiöse aufgefaßt und auf Gott d. h. auf die absolute Wahrheit des religiösen Bewußtseins bezogen wird. Niemand weiß das besser als der politische Absolutismus und die Despotie, indem sie sich in direkten Zusammenhang mit der absoluten Wahrheit erklären; falls sie nicht etwa von der katholischen Kirche übertroffen werden. Die Autorität überhaupt pflegt mit Vorliebe auf die absolute Wahrheit zu recurriren. — Die Hintansetzung des natürlichen (wenn gleich edlen) Menschen gegen den wiedergeborenen im Glauben ist eben darin berechtigt daß in dem letzteren der sittliche Gehalt einen Anhalt und festeren Grund des Bestehens gewinnt. — Jedoch giebt es ohne Zweifel Lebens-Momente und Perioden der Menschheit und Menschen die zu verwünschen, es giebt den Irrthum, die Lüge, das Uebel und sie alle hängen sich an den Pfeiler der absoluten Wahrheit deren Kraft, den Dingen Bestand zu verleihen, auch solchen Objecten zu gute gekommen ist. Der Werth des bloßen Bestandes wäre daher schon an sich selbst sehr zweifelhaft, wenn wir uns auch nicht zu erinnern hätten daß nicht der Bestand sondern vielmehr der Fortgang Zweck und Weise der Dinge sei.

2) Der Bestand als solcher ist es also weniger der zu schätzen wäre; allein es wird in diesem relativen Bestande der Dinge vor dem Bewußtsein vermöge ihrer Beziehung auf die absolute Wahrheit etwas anderes vermittelt dem ein unbedingter Werth beizulegen: dies ist die Ausbreitung, die allseitige Entwickelung der Objecte, hauptsächlich des menschlichen Wesens. Das Verhältniß des Menschen zu seinen Gegenständen ist das eines Thätigen, und er wird daher ein Object um so mehr durcharbeiten, es um so inniger mit seinem Geiste erfüllen und sich mit dem Geiste des Gegenstandes je mehr der Bestand des letzteren vor dem Bewußtsein gesichert erscheint. Der Gedanke des Seins, der Wahrheit (denn das abstracte Wesen der Wahrheit ist nichts anderes als Sein) giebt dem Leben seine Breite; er läßt den Geist verharren und im Verharren sich ausleben. Unter dem Schutze dieses Gedankens sammelt das Bewußtsein die Fülle der einzelnen Fälle, d. h. bereichert seine Erfahrung; der Reichthum der Erfahrungen aber vermag vor allem sowohl das

geschichtliche Leben wie das des Einzelnen theils auf eine höhere Erkenntnißstufe emporzutragen, theis auf derselben zu sichern. — Wenn z. B. ein Volk seine absolutistische Regierung eben vermöge der Beziehung und Verknüpfung derselben mit der absoluten Wahrheit länger trägt als es sollte, länger als für die Entwickelung seiner Kraft und Thätigkeit heilsam, so kann dies freilich unter Umständen als ein großes geschichtliches Unglück zu betrachten sein; allein zugleich wird auch ein Gewinn daraus gezogen werden, nämlich die geschichtliche Erfahrung jenes Unglücks, die Erfahrung der bestimmten Wirklichkeit in ihren tausend Beziehungen und Verzweigungen welche die Folge jenes unmäßigen Gehorsams gewesen.

3) Die betrachtete Wirkungs-Weise des Gedankens einer absoluten Wahrheit geht, wie bemerkt, mehr in die Breite des Lebens; es giebt eine andere auch in die Tiefe; nämlich die Erhebung der Menschheit auf höhere und höhere Stufen der Freiheit an dem Gedanken einer absoluten Wahrheit oder eines absoluten Wesens. Zwar wird weder durch den religiösen Glauben noch durch die vermeintliche Erkenntniß des höchsten Wesens, noch durch die unendlich vielen Mittelstufen des gläubigen Erkennens und erkennenden Glaubens die volle Subjectivität d. h. das Individuum erreicht; dessen Begriff sogar nothwendig verkürzt und beschnitten. Was aber gewonnen wird, ist das eine Object, das Object, wie wir uns ausdrückten; und durch die bewußte Hingabe an dasselbe befreit sich die Seele von der Macht der bewußtlosen Natur, des Zufalls, der blinden Begierde und wie alle die Mächte heißen welche den bedrohen der keinen Mittelpunkt, keinen Zweck und Quell des Daseins kennt, um an dessen Morgenfrische die nächtlichen Träume und Ungestalten abzuspülen. Denn die absolute Wahrheit so weit sie für solche gilt ist auch die absolute Macht. Als Totalität und beherrschendes Wesen der vereinzelten Objecte ist sie die Macht über dieselben, und je mehr der Mensch seine Welt der Objecte, vor allem sein eigenes gewußtes Wesen der absoluten Wahrheit überliefert, auf sie bezieht, desto mehr Macht empfängt er zurück. In diesem Austausche besteht die Andacht; sie enthält die Hingabe an die Wahrheit, die Anerkennung, die erneute und gestärkte Ueberzeugung von derselben, sodann

als Rückgabe an den Gläubigen die Macht der Wahrheit, welche durch den Bund auf ihn übergeht. Diese Macht besteht uun in der relativen Freiheit welche durch die Befreiung aus den Banden der einzelnen Objecte erreicht wird, und die letzteren hören überall auf einzelne zu sein nachdem sie wiedergeboren oder aus der Totalität gesetzt sind. Für das Gottesbewußtsein ist mit anderen Worten der Materialismus überwunden.

Um aber diese Geistigkeit des Lebensgrundes zu vollenden, tritt namentlich im Christenthum noch dies Moment hinzu: die Befreiung vom natürlichen Menschen ist nicht meine eigene volle That, sondern Gottes Gnade und Liebe muß mir helfen. Der Mensch vermag als Product der Natur und an ihrer Hand das Reich des Geistes nicht zu erlangen, wenn es ihm nicht von oben her sich öffnet. — Es vollendet diese Vorstellung in so fern die Geistigkeit des Lebens-Grundes als die Bewegung durch welche wir unser Heil und unsere Kraft empfangen wie die eigenste des geistigen Princips, der freien göttlichen Liebe erscheint. Wir dringen nicht zu ihr, sie aber zu uns; wir sind Sünder, damit Gottes Liebe um so freier erscheine. Mag dies Mittel sein Bedenkliches haben, so erscheint doch der Zweck erhaben. — Jedoch dürfte hier, eben weil diese Kluft gerissen wird, ein transcendenter Punkt liegen; und wenigstens hat derjenige welcher die Transcendenz der christlichen Vorstellung aufs Entschiedenste bekämpfte, Feuerbach nämlich, mit derselben zugleich die absolute Geistigkeit des Lebens-Grundes preisgegeben.

Wir wollen seine Lehre in dieser Rücksicht näher betrachten.

Es ist der Mangel Feuerbachs daß er nur die Schwäche, nicht zugleich den eigenthümlichen Werth der christlichen Transcendenz beleuchtet und dem Schwunge dieser Vorstellung nicht gefolgt ist. Allerdings läßt sich sagen, „Theologie sei Anthropologie", allein damit ist die Anthropologie erweitert und muß die Theologie als ihr Moment anerkennen und aus sich entwickeln, nicht aber abschneiden. Ebenso ist die andere Behauptung, der Mensch gehe nicht über sein Wesen hinaus, so lange inhaltsleer, bis die Vorfrage entschieden, worin sein Wesen bestehe; und wenigstens wäre das scheinbare Hinausgehen in seinem tiefsten Sinne, in seiner das menschliche Wesen affirmirenden nicht negi-

renden Bedeutung zu fassen. Wird der Ausspruch Feuerbachs in beschränkterer Weise genommen, so kann sich z. B. auch die hier entwickelte Lehre gegen ihn erheben, nach welcher der Mensch so fern für sein Wesen irgend ein objectivirtes, für das Bewußtsein vorhandenes Allgemeines oder kurz ein Seiendes gilt, beständig über sein Wesen hinausgeht und gerade dies die lebendige Seele des Menschen ist über sein Wesen hinauszugehen. Als ein solches Transcendentes haben wir das Individuelle Ich kennen gelernt, bis jetzt nur als transcendenten Keim; die Geschichte wird sich als das entwickelte und verwirklichte Hinausgehen des Menschen über sein erkanntes Wesen darstellen.

Kehren wir aber speciell zur Tranzcendenz des religiösen Bewußtseins zurück, so leuchtet ein daß dieselbe je nach dem unterschiedenen Gehalte der Religionen eine unterschiedene Bedeutung habe. In dem klassischen Mythus z. B., wo der Bruch mit der Natur nur halb geschehen und nur halbe Versöhnung herrscht, hier ist die Transcendenz d. h. die zu selbstständigen Gestalten objectivirten Züge des menschlichen Wesens auch zur Hälfte ein Spiel, Spiel der Phantasie; allein im Christenthum dessen Prinzip die absolute Macht und Freiheit des Geistes ist die Transcendenz voller Ernst und Product der Reflexion, des Gedankens. In ihr vollendet sich erst das Prinzip selber. Denn, wie wir schon andeuteten, das Oben und das gnädige, liebevolle (d. h. frei geistige) Entgegenkommen von dort her sind Vorstellungen welche das Dasein absoluter Geistigkeit, eines Geistes-Lebens das auf sich selber fußt darstellen. Die Griechen lernten an der Hand der Natur und von der Natur; wir lernen von der Geschichte, von den Thaten des Geistes gegen die Natur. Die Griechen kannten keine Geschichte; je mehr es aber durch das Schicksal des Erdkörpers dem Menschengeschlecht gestattet sein wird von der Geschichte zu lernen, um so tiefer und entschiedener wird die freie Geistigkeit als Grund des Lebens erkannt und gefordert werden, und in dem fortschreitenden Siege über die natürlichen Bedingungen ihre Herrschaft thatsächlich rechtfertigen. Das Bewußtsein solcher unberechenbaren Entwickelung des Geistes ist der Boden der christlichen Cultur, und wenn dasselbe in einem fixen, seienden Jenseit

sich aussprach, so genügt es nicht zu erklären, das Jenseit sei ein Diesseit und Gott das erkannte Wesen der menschlichen Gattung. Durch diese Behauptung wird theils der Begriff Gottes verkürzt, abgeschnitten, was um so weniger geschehen darf je entschiedener er lediglich als Product des menschlichen Geistes und als Erscheinung gefaßt wird — theils wird nicht minder das Wesen der menschlichen Gattung eingepferchnt und ausgeschöpft, während dasselbe gerade darin besteht, nicht nur seinen Begriff beständig erneuend zu vertiefen, sondern auch sich als den Gegenstand solchen Begriffs neu hervorzubringen. Wenn nämlich Feuerbach als den wahren Gehalt des christlichen Jenseit die Liebe, Humanität ꝛc. betrachtet, so stellt er einen bestimmten Zustand und Bestand, ein Sein auf, nicht anders als das seiende Jenseit, nur daß letzteres weiter und tiefer greift indem es die unbedingte, absolute Geistigkeit, während Feuerbach die bedingte, eine bloß verklärte Natur fixirt.

Daß also Feuerbach den Glauben an die unerschöpfte Tiefe und die Entwickelungs-Fähigkeit des Menschen-Geistes dahingiebt, darin liegt der Mangel den wir hier im Auge haben. Er macht der Natur Concessionen auf Kosten des Geistes, hält das Verhältniß der menschlichen Individuen zur Gattung ziemlich für das nämliche wie das der thierischen und pflanzlichen zu ihren Gattungen, und wagt jener Gattung ihr Wesen an das der individuelle Geist gebunden wäre zu bestimmen. Als ob nicht der individuelle Geist gerade darin seine höchste Lebendigkeit bewährte, die Gattung über ihr jedesmal entwickeltes Bewußtsein von ihrem Wesen, sei es in der Gemeinschaft des Lebens oder im einsamen Denken, zu erheben, fortzubilden und es ferner zu entwickeln!

Allerdings waltet bei Bildung des Begriffs oder der Vorstellung des Absoluten eine Täuschung ob, und die Philosophie hat stets dankbar das Bestreben anzuerkennen, jenen Begriff von Anthropomorphismen zu befreien. Wir in unserer Weise drücken diese Täuschung etwa so aus: das Absolute soll Urgrund des Subjectiven und Objectiven und aller Bewegung, der steigenden individuellen Lebensquelle selbst sein; während es doch nothwendig nur der einen Seite angehört, nur Object oder Nur-Object ist. — Gerade durch diese Täuschung aber oder dadurch daß das Abso-

lute nur Object ist, empfängt es seinen transcendenten, seinen idealen Charakter, erscheint losgerissen von der geschichtlichen Entwickelung. Gerade dieser transcendente Charakter aber, die Kluft zwischen dem zur Zeit entwickelten Wesen der menschlichen Gattung und dem Absoluten, ist es wiederum wodurch dem Individuum ein Spielraum zur Entwickelung der Gattung geschaffen wird, oder, wenn man lieber will, der Gattung selbst zur Entwickelung ihres Bewußtseins über ihr Wesen und ihren Zweck. Darum haben die größten Reformatoren der Menschheit, die Religionsstifter, gerade diesen Spielraum benutzt; das transcendente Absolute hat ihnen als Handhabe gedient zur Erhebung des Geschlechts gleichsam über sich selbst, über sein bis dahin gewußtes Wesen hinaus. Und so lange die Geschichte nicht stille steht, muß allerdings dem Bewußtsein eine Quelle nachgewiesen werden aus welcher eine Regeneration seiner selbst wie des ganzen Daseins herfließen könne; der Gedanke des Absoluten hat eine geschichtliche Mission, welche von Feuerbach nicht aufgefaßt worden, bei dem daher jene tiefste Quelle der geschichtlichen Entwickelung nicht fließt.

Gesetzt nun auch, jene transcendente Sphäre absoluter Geistigkeit sei eine unwahre, ungesunde Vorstellung, so ist doch darum das was durch sie vermittelt wird, nämlich die im Fortgange der Geschichte geschehende Erhebung über einen fixirten Gattungs-Begriff, d. h. über ein bestimmtes Zeit-Bewußtsein, nicht ebenfalls ungesund und zu verwerfen. Es wäre dieser Zweck zu bewahren, an Stelle des unhaltbaren Mittels aber ein anderes zu setzen gewesen. Dieß geschieht indeß nicht durch Feuerbach, sondern sein Allgemeines Wesen des Menschen, Liebe und Humanität ist selber absolute Wahrheit, eine fixe Sphäre, recht eigentlich ein Himmel, ist absoluter Zweck nicht zugleich historisches Mittel, Durchgangspunkt und Zeitbewußtsein. Ein Seiendes aber das lediglich Zweck nicht zugleich Mittel wäre, ist nach den Prinzipien deren Dialektik wir hier folgen unwahr und undenkbar. —

Dieses letztere betrifft also 1) die Form der Feuerbach'schen Wahrheit und unsere Polemik richtet sich gegen diese wie gegen die Ungestalt absoluter Wahrheit überhaupt. Was aber

2) den Gehalt betrifft, oder die Wahrheit wie fern sie Mittel der Freiheit (und diese Seite, wie man sich erinnern möge, haben wir jetzt vorzugsweise im Auge), so ist angedeutet worden in welcher Hinsicht Feuerbachs Lehre dem Individuum und der Geschichte weniger genug thue als die Transcendenz des religiösen Bewußtseins.

Diese Punkte sind es auf welche ich die berechtigte Opposition welche Feuerbach erfahren hat zurückführe. — Es ist einmal Widerspruch gegen ihn erhoben worden von der Sophistik unserer Tage in Max Stirner's Buch „der Einzige und sein Eigenthum"; sodann von Seiten denkender Theologen. Jene Sophistik ist der Fortgang zum extremen Egoismus, und allerdings ist der Egoismus geltend zu machen gegen einen kurzsichtigen Humanismus; das menschliche Individuum empört sich und soll sich empören gegen die Fessel eines fixirten Gattungs=Begriffes. Lieber ein seiendes Jenseit als ein seiendes starres Diesseit dulden! Liebe und Humanität, so als Endzweck und Lebens=Element fixirt, zieht die ganze Langweile eines phantastischen Himmels auf die Erde herunter, und anstatt das Dasein aus der Tiefe des individuellen Geistes zu erneuen, ist dieses Prinzip vielmehr geschaffen, nur nach der Breite sich auszudehnen und erfüllt sich um so mehr je mehr Oberfläche es erobert — ähnlich wie der Despotismus, die allerstarrste Form absoluter Wahrheit. — Wie sich von selbst versteht soll hier nicht der bodenlose hohle Egoismus jenes Buches und seiner Richtung vertreten werden, welcher wie er aus sich selbst geboren so auch durch sich selbst scheint umkommen zu müssen. Am wenigsten soll er vertreten werden dem eigentlichen und substanziellen Wesen des Humanismus gegenüber; wir wollten nur vorläufig zu bedenken geben, ob nicht Stirner indem er die Fortbewegung und Entwickelung der Lebens=Formen dem Individuum wenn gleich schrankenlos anheimgiebt, der Form in welcher die Wahrheit in unserer Zeit auszusprechen näher als Feuerbach getreten sei.

Theologen welche Feuerbachs Einfluß erfuhren ohne ihm zu erliegen, antworteten durch Begriffs=Bestimmungen der Religion. So Schwarz, Noack, Biedermann u. A. Man hält zwar das Absolute aufrecht — allein, und dies ist das Wichtige, man legt

nicht mehr den Ton auf die Bestimmtheit dieses Begriffs oder dieser Vorstellung als objectiver Gestaltung. Sondern das Wesen der Religion soll in der Versenkung des Individuum in die Tiefe seiner selbst bestehen; hier freilich in dieser Tiefe soll es die Quelle seines und alles Daseins finden, das Reich des Unbedingten, das All-Eine und Ewige. Abgesehen davon ob bei solchem Funde die Weltgeschichte und die Individuen je sich beruhigen werden, so liegt in der Meinung, daß die bestimmte Vorstellung und der Begriff Gottes freilich nur Mittel zur religiösen Erhebung und darum auch veränderlich, daß aber der Zweck die Erhebung selbst sei hinaus über die Schranken einer bestimmten Lebens-Entfaltung zu dem Ursprung alles Lebens — hierin liegt eine ungleich tiefere Auffassung der Religion, liegt ein tieferes Bedürfniß individueller Freiheit als Feuerbach erkannt zu haben scheint, als er wenigstens befriedigt. Denn nach seiner Anschauung findet der Einzelne den Genuß seines Wesens in dem objectivirten Gattungsleben, dem er wie der Tropfen dem Meere angehört; allein das menschliche Individuum hat sich nicht nur der Gattung hinzugeben, sondern auch dieselbe in sich aufzunehmen und alles Leben, Handeln und Denken der Gattung auf ideelle Weise in sich zusammenzufassen, in sein Bewußtsein zu versammeln und die Totalität der es anzugehören scheint zum Momente seiner eigensten Entwickelung herabzusetzen. In diesem Verhältnisse offenbart sich erst die volle Bedeutung des Individuum, so steht es über der Gattung und vermag dieselbe zu einem höhern Begriff ihrer selbst zu erheben. Diese Kraft dem Individuum rauben, heißt dem Zeitalter das Mark aussaugen. Würde daher auch so viel zugegeben, daß die Gottes-Idee, das Absolute reines Product des Menschen oder lediglich Erscheinung sei, so wäre wenigstens zu leugnen, daß der Gehalt und die wahre Bedeutung dieses Products von Feuerbach gewürdigt und die Stufe individueller Freiheit welche in dem christlichen Bewußtsein absoluter Geistigkeit gegeben ist anerkannt sei. Um deßwillen eben ist die bezeichnete theologische Opposition berechtigt. Sie hält die Religion aufrecht um der Freiheit und Kraft des Individuums willen, und das Absolute um der Religion willen. Um den höchsten und völlig gereinigten Werth des religiösen Verhältnisses nicht preis zu geben, darum bewahrt sie das Abso-

lute. Sie vermag diesen Werth nicht auszubeuten ohne das Vehikel des Absoluten — und sie hat freilich die Erfahrung gemacht, daß Feuerbach ihn zugleich mit dem Absoluten dahingab. — Ob es indeß möglich sei, den vollen Werth des religiösen Verhältnisses zu bewahren ohne den Widerspruch absoluter Wahrheit oder auch eines Absoluten der entsteht so fern dem letzteren das Moment der Einheit und des Seins zukommt und welchen wir bisher nicht überwunden fanden — ob dies möglich sei, das wäre die Frage. Die Lösung derselben an dieser Stelle würde uns jedoch völlig vom Wege abführen, wo es sich lediglich darum handelt die Formen und Wirkungsweisen des Absoluten, so fern ihm die Bestimmung des Seins zukommt, zu untersuchen. In dem folgenden Abschnitte von der individuellen Freiheit dagegen wird die Lösung jener Frage so weit sie in unseren Prinzipien liegt gegeben werden. Dort kann auch erst der Widerspruch zwischen dem Freiheits-Begriff und dem Absoluten, so wie das praktische Bedürfniß den Widerspruch aufzuheben in voller Schärfe hervortreten. — Hier aber liegt uns noch ob, indem wir die Weisen und Formen des Absoluten besprechen, den Begriff des absoluten (intelligiblen) Seins zu betrachten, zu welchem namentlich ein scharfer Denker unserer Tage nachdem die absolute Person und das absolute Subject sich ihm unhaltbar erwiesen zurückgegangen ist. Vorher will ich nur kurz in Erinnerung zurückrufen was sich unsrerseits, von Seiten der Bestimmungen denen unser Nachdenken bisher gefolgt ist sogleich gegen den Begriff der absoluten Person oder des absoluten Subjects wie auch gegen den des absoluten Seins erhebt.

Nach unsrer Lehre vom Individuellen Ich nämlich erscheint das Bewußtsein an das Individuum nothwendig geknüpft, entwikkelt sich successiv, und ein jeder Act des Wissens ist von einem nicht gewußten Acte begleitet. Diese Bestimmungen an ein absolutes Subject oder eine absolute Person gebracht widersprechen diesen Begriffen falls dieselben irgend einen Sinn haben sollen vollkommen. Ferner: Was das Subject von sich weiß oder als was es sich weiß, das gehört nach unserer Terminologie in die Kategorie des Objects, und was überhaupt Object ist, ist nur Object d. h. nicht absolut, nicht (auch nur an sich) vollendet, darum

weil alles Gewußte von einem nicht gewußten Acte begleitet und getragen wird, welcher letztere sogar der Keim einer höheren Entwickelung ist.

Diese Bestimmungen an deren Faden wir uns bisher fortgewunden schließen also nicht weniger wie den Begriff der absoluten Person auch den des absoluten Seins aus. Der letztere ist es aber zu dem wie gesagt die fortschreitende Wissenschaft sich geflüchtet hat, und der eine Denker auf den ich hingedeutet und den ich vorzugsweise in's Auge fasse ist Reiff. Ich beziehe mich vornämlich auf seine bekannte Abhandlung im ersten Jahrgange der Noack'schen Jahrbücher.

Er beginnt mit einer Analyse des Bewußtseins, und dieser Anfang wie dessen Begründung bezeugen tiefes Verständniß des Geistes unserer Philosophie. Es handelt sich nun darum, durch Analyse des Bewußtseins dessen Voraussetzung zu finden. Diese Voraussetzung wäre das vom Bewußtsein unabhängige Reale oder auch das an sich seiende Absolute. Allerdings wenn das Bewußtsein indem es sich selbst denkt nothwendig auf seine einheitliche Voraussetzung, seinen Grund geführt wird, auf welchem es ruht der aber von ihm unabhängig ist, so ist das Reale auf wahrhaft wissenschaftliche Weise gefunden. Damit wäre auch unsere Lehre vom Individuellen Ich vollständig geschlagen. Wie stellt es Reiff nun an, um jene Voraussetzung des Bewußtseins zu gewinnen? Ungefähr so:

Das Bewußtsein scheidet sich, das Sich-Scheiden ist es; das sich Scheidende setzt aber eine Einheit voraus, folglich setzt das Bewußtsein eine Einheit voraus. Es findet aber sich scheidend sich als Glied der Reihe der Wesen und Einheit der Reihe. Diese beiden Bestimmungen daher als ungeschieden (vor der Scheidung) als in einem gedacht, müssen die einheitliche Voraussetzung des Bewußtseins geben. „Glied der Reihe" und „Einheit der Reihe" zusammengedacht (=gezogen) giebt: Glied der Reihe in der Einheit der Reihe, und dies heißt das Sein in Gott. So ist das Sein in Gott die Voraussetzung des Sich-Wissens zugleich als Einheit der Reihe und Glied der Reihe. — Wie ich hoffe, würde Reiff in diesem kurzen Resume des wesentlichsten hierher gehörigen Punktes seine eigene Meinung wiedererkennen.

Das Bewußtsein ist also als sich scheidend, so fern es sich von sich scheidet, und ist nicht was es ist, ist nicht Bewußtsein, so fern es sich nicht von sich scheidet. Als was es sich nun vermittelst dieser Scheidung erscheint, als solches erscheint es sich eben auf Grund und vermöge der Scheidung. Erscheint oder erfaßt es sich als Glied der Reihe, als Einheit der Reihe der Wesen, oder beides in Einem, so geschieht dies auf Grund der Scheidung, denn erst als Scheidung ist es Bewußtsein, und ohne Bewußtsein könnte es nichts erfassen. Wenn nun das Bewußtsein seine Voraussetzung denkt als das Reale oder Sein in Gott, so ist nothwendig der nächste Grund solchen Gedankens das Bewußtsein selbst, d. h. das sich von sich Scheiden. So ist allemal der wirkliche (subjective) Producent des Gedankens der Bewußtseins-Einheit vielmehr der Unterschied. — Hierauf wird nun Reiff erwidern (ganz ähnlich wie die Identitäts-Philosophie), daß ja beim Denken des Realen von dem Sich-Scheiden welches das Bewußtsein ist ausgegangen, daß von dem Scheidungs-Acte aus und eben sein einheitlicher Grund gefunden werde, in welchem letzteren daher der Scheidungs-Act, die lebendige Aeußerung des Bewußtseins, implicite enthalten sei. Werde daher der Act der Scheidung von neuem als Grund der Bewußtseins-Einheit aufgestellt, so werde von dieser letzteren, von dem Gedanken der Voraussetzung des Bewußtseins, nur ein Moment abgelöst, das in ihr bereits mitgedacht, an sich enthalten sei. — Dieser Einwand ist jedoch offenbar nur dann stichhaltig, wenn die Thätigkeit des Bewußtseins, die Scheidungs-Acte nicht als verschieden je nach der Verschiedenheit der Gegenstände des Denkens gefaßt werden, sondern wenn das Bewußtsein für ein todtes Instrument gilt, das ein und dasselbe ist ob es den Gedanken Gottes denkt oder irgend eine triviale Vorstellung hervorbringt. Soll es dafür nicht gelten, so muß Reiff zugeben, daß das Bewußtsein indem es etwa beginnt über sich zu reflectiren und zunächst als einzelnes in ganz formeller Weise sich erfaßt, ein anderes sei als nachdem es den concreten Gedanken Gottes aus sich entwickelt hat. So gut das Bewußtsein objectiv als gedachtes im Verlaufe des Denkens über dasselbe eine veränderte Gestalt empfängt, indem eben z. B. das Reale als sein Grund entdeckt

und aus ihm entwickelt wird, eben so wohl verändert sich das Bewußtsein auch subjectiv, als das sich so denkende, und ist nachdem es den Gedanken seines Seins in Gott aus sich entwickelt hat ein anderes geworden als es vorher war. Dies heißt überhaupt erkennen, lernen. Da nun aber ein jedes Product des Bewußtseins oder Denkens auf Scheidungs-Acten dem Sich von Sich Scheiden des Bewußtseins, als seiner eigenthümlichen Thätigkeit, beruht, so kann derjenige Scheidungs-Act vermöge dessen ich das Reale erkenne unmöglich eben derselbe sein mit demjenigen als welchen ich das Bewußtsein erfasse vor Erkenntniß des Realen, und von welchem ausgehend ich das Reale erst gewinne. Folglich ist auch die bestimmte Thätigkeit des Bewußtseins durch welche der Gedanke der Bewußtseins-Einheit, in welcher Weise immer, hervorgebracht wird, unmöglich in solchem Einheits-Gedanken enthalten und befaßt; das Bewußtsein welches sich erkennen will hat daher beständig über die Einheits-Gestalten welche es producirt, hinauszugehen, und auf sich als den Unterschied zu recurriren, aber freilich nicht auf den monotonen, abstracten, sondern gehaltvollen und lebendigen. — Man sieht leicht, daß diese Polemik gegen Reiff ziemlich auf dasjenige hinausläuft was im Anfange gegen das Selbstbewußtsein der Identitäts-Philosophie vorgebracht worden; natürlich, denn wir polemisiren auf Grund und zu Gunsten unseres Prinzips, und wir polemisiren nur gegen das bestimmte Verfahren beider Denkweisen, aus dem Bewußtsein den absoluten und fixen Grund des Bewußtseins zu entwickeln, der bei Reiff das unbewegte Reale, bei Hegel das als Begriff oder Methode fixirte Selbstbewußtsein ist.

Indem wir übrigens behaupten, das Bewußtsein vermöge nicht über sich als den Unterschied hinauszugehen, so folgt von selbst, wofür wir Reiffs Reales, das Sein in Gott, welches das sich denkende Bewußtsein als seine Voraussetzung erfassen soll, halten: es ist Object, als solches nur Object, d. h. das es denkende Bewußtsein ist nicht darin enthalten und befaßt.

Am Schlusse dieser Kritik wollen wir aber einige allgemeinere Fragen und Bedenken nicht unterdrücken welche sowohl Reiff und sein Reales wie alle diejenigen treffen, und es sind deren nicht wenige, welche den Begriff des Absoluten in der Form der Sub-

stanz, eines intelligiblen Seins, überhaupt eines vom Weltprozesse einerseits unterschiedenen Seins festzuhalten sich bemühen. Es fragt sich nämlich, was im Hinblick auf die Entwickelung des Geistes mit einem solchen Ansichsein des Absoluten gemeint sei, ob dasselbe für eine ewige Errungenschaft des Geistes, für ein stabiles Moment gelten solle, und ob nicht zu erwarten sei, daß eine solche gedachte Voraussetzung des Bewußtseins durch die fernere Entwickelung des Geistes berührt und folglich in den Prozeß werde hineingezogen werden. Freilich soll man eine Erkenntniß und vermeintliche Wahrheit nicht zurückstellen und unausgesprochen lassen aus dem allgemeinen Grunde, weil die künftige Zeit den Gegenstand tiefer erfassen werde — diese Hoffnung könnte bei solchem Grundsatze unerfüllt bleiben —, allein wenn es sich um eine Welt-Anschauung handelt, wenn das Dasein aus einem Prinzipe begriffen werden soll, so hat man der Geschichte, der Macht der Zukunft Rechnung zu tragen, und wenn man die Entwickelung des Geistes, den Fortschritt der Erkenntniß glaubt und hofft, so hat man diesem Glauben, dieser Hoffnung Raum in der Welt-Anschauung, und nicht nur dies, sondern auch Macht und Wirkung im Prinzipe zu verschaffen. Blicken wir aber um uns, so finden wir in der denkenden Gegenwart nichts fester gegründet als jenen Glauben und jene Hoffnung. Nun verleiht die bezeichnete Denkweise dem Fortschritt des Gedankens und der Lebens-Gestaltung allerdings einen gewissen Spielraum und man darf nicht behaupten daß sie den Fortschritt gerade abschneide, allein sie setzt denselben auch nicht — in ähnlicher Weise wie früher der Mangel der Hegelschen Methode bezeichnet ward: sie führe das Denken nicht über sie selbst hinaus und sei eben darin Methode der Philosophie des Absoluten. Sobald aber der statuirte Fortschritt das Absolute selbst trifft (und welche metaphysische Entwickelung wenigstens wäre denkbar, ohne den Begriff des Absoluten zu berühren?), so wird jenes sein sollende Ansich nothwendig wieder zum Momente der Bewußtseins-Entwickelung. Dasselbe müßte daher auch so gesetzt werden, daß es zu dem bestimmt erschiene was es werden muß. So wie sie sich aber giebt erscheint die bezeichnete Denkweise nur wie ein augenblicklicher Nothbehelf, wie eine Zuflucht für kurze Zeit. Wenn aber dies von einer Seite eine jede

Philosophie ist, warum will sie dann nicht solches wahrhafte Moment in sich aufnehmen, an sich selbst setzen? Warum wollen die Systeme immer und ewig den Fortschritt als siegreichen Feind über ihre Leichen heranrücken lassen, und warum nicht lieber dem gehofften Freunde winkend entgegengehen?

Die erwähnte Denkweise schneidet wie wir uns ausdrückten die Entwickelung des Denkens insofern nicht geradezu ab, als nach ihr ausdrücklich das Absolute als Geist identisch mit dieser Entwickelung, und folglich seine Gestalt als Geist von der Gestalt abhängt welche das menschliche Selbstbewußtsein im Fortgange seiner Entwickelung zu erreichen vermag. Mit einem Worte: das Absolute als Geist ist nicht unterschieden vom Welt-Prozeß; so ist auch der Welt-Prozeß durch den bestimmten Begriff des Absoluten nicht gehemmt. Nicht so verhält es sich mit der andern Seite dieses Absoluten, nach welcher es „Sein" ist. Als Sein greift es über den Welt-Prozeß hinaus, und soll der Begriff des absoluten Seins irgend einen Sinn haben, so muß er feststehend und geschlossen gedacht werden, unberührt von der fortschreitenden Entwickelung des Geistes und ungestört von der Vertiefung des Selbstbewußtseins. So wird mit der andern Hand wieder genommen was mit der einen gereicht worden; so weit durch die Bestimmung des Geistes dem Gedanken der freien Entwickelung Vorschub geleistet worden, wird er durch diejenige des absoluten Seins wieder genommen. Welcher Grund und Boden aber, welche Dauer und Festigkeit sollen jener ohnmächtigen, blos formalen Bestimmung zukommen nachdem der Gehalt der Wahrheit, das erfüllte Wahre, eben der Geist der Entwickelung des Selbstbewußtseins, dem Welt-Prozeß dahingegeben worden? Der Welt-Prozeß fördert die Wahrheit an den Tag, der kommende eine tiefere als der vergangene; soll ihm etwa der Gedanke des absoluten Seins zum Instrumente bei seiner Arbeit dienen, oder soll er die Grenze bilden innerhalb deren die Arbeit sich zu halten habe? Aber ist es nicht thöricht, einer reiferen Zeit ihre Grenzen anzuweisen, oder einer Arbeit die wir nicht verstehen die Instrumente schaffen zu wollen? Es ist ein Widerspruch, die Materie der Wahrheit der Entwickelung des Geistes zu überweisen und die Form ihr vorzuschreiben; weil der Gehalt seine Form zu schaffen hat. In ver-

gangenen Zeitaltern, auf früheren Stufen der Entwickelung war es anders, dort durfte man wähnen, bald den Gehalt, bald die Form der Wahrheit fixiren zu können und zu müssen, weil die Macht der Geschichte nicht so wie heutigen Tages erkannt worden war. Wenn aber die Vertreter des absoluten Seins zugestehen müssen, daß der Schwerpunkt ihres Begriffes vom Absoluten in dem Welt-Prozesse, in der Entwickelung liege, oder daß der Geist die höhere Weise des Absoluten, und daß alle bisherigen Gestalten des Absoluten jenem Prozesse gedient haben und als Momente in ihn zurückgenommen sind — dürfen sie dann noch ihr absolutes Sein in übergeschichtlichen Hintergrund stellen? — Es giebt, so wie unsere heutige Bildung beschaffen ist, in Wahrheit nur einen einzigen verständigen Grund und Zweck des absoluten Seins, nämlich es wird gedacht um des Prozesses willen. Weil man den Welt-Prozeß, das Werden nicht ohne das Sein, weil man das absolute Werden nicht zu denken vermag, darum und darum allein denkt man das absolute Sein, und weil dem geschulten Geschlecht der weitere Horizont der Geschichte ungewohnt ist, darum sucht es wieder und wieder den engeren der Theologie zu gewinnen. — Wie denn aber, wenn man das Sein um des Werdens willen denkt, wird dann nicht indem man das Sein denkt vielmehr das Werden gedacht? Wenn ich das Absolute setze in dem Bewußtsein es deßhalb zu setzen um den Welt-Prozeß zu begreifen, dann stehe ich schon auf der Stufe wo nur der Welt-Prozeß begriffen wird. Das Absolute als bloßes Mittel gefaßt hat doch nur Bedeutung in Bezug auf den Zweck dem es dient, und in dem erreichten Zwecke ist allemal das Mittel als Moment aufgehoben, d. h. in unserm Falle: in dem mit Hülfe des Gedankens des absoluten Seins begriffenen Welt-Prozesse ist das absolute Sein als Moment aufgehoben. Der erreichte Zweck ist gegen sein Mittel, so fern es nur und lediglich Mittel dieses Zweckes ist, Totalität. Bei Lichte besehen ist also in der besprochenen Weltanschauung der Gedanke des absoluten Seins Moment des Welt-Prozesses, und es fehlt derselben nur dieses Licht. —

Es ist in diesem Abschnitte der die absolute Wahrheit bespricht von zweierlei die Rede gewesen: von der Form der absoluten Wahrheit und von ihrer Wirkungsweise. Was 1) die

Form betrifft, so mußten wir an der Hand unserer Dialektik die Form einer absoluten Wahrheit für unmöglich erklären. Allein dieselbe ist nicht bloße Form, sondern es läßt sich an ihr unterschiedener Gehalt und je nach diesem 2) eine unterschiedene Wirkungsweise entdecken. Da wir die Realität ihrer Form leugneten, waren wir um so mehr gehalten, sie auch von Seiten ihres Gehaltes und ihrer Wirkung zu betrachten. In dieser Betrachtung ergab sich unter anderem, daß sie als christlich-religiöse Vorstellung von einem Reiche absoluter Geistigkeit für die Entwickelung des individuellen Geistes und Lebens oder der individuellen Freiheit einen hohen Werth habe. Indeß ist jenes transcendente Gemälde absoluter Geistigkeit neuerlich namentlich durch Feuerbach in seinen Schwächen angegriffen worden, welcher jedoch die Schwäche die in der Form absoluter Wahrheit überhaupt liegt nicht nur nicht getroffen, sondern selbst eine absolute Wahrheit aufgestellt hat. Zugleich steht die Wirkungsweise dieser Feuerbach'schen Wahrheit jener transcendenten darin nach, daß sie die unendliche Entwickelungs-Fähigkeit des individuellen Geistes wie des gesammten Daseins nicht anzuerkennen scheint, so fern sie keine Quelle derselben kennt. Das fixirte Gattungs-Wesen ist kein ausreichendes Lebens-Element für die Geschichte und den Fortschritt der individuellen Freiheit. — Endlich hat man den Gedanken des Absoluten, der absoluten Wahrheit in der Gestalt eines absoluten Seins wahren zu können geglaubt, und wir haben auch diese Denkweise vor unsere Betrachtung gezogen und namentlich erläutert, welchen Bedenken von Seiten unseres Erkenntniß-Prinzips dessen Dialektik wir hier folgen dieselbe ausgesetzt sei.

Ob nun die berührten Wirkungen des Gedankens einer absoluten Wahrheit mit der Umgestaltung der Form und des Begriffs der Wahrheit, welche wir hier vorhaben, untergehen müssen oder nicht, dies kann sich erst später zeigen. Was uns aber zunächst obliegt, das ist, die Umgestaltung des Begriffs der Wahrheit die bereits begonnen worden trotz jener anerkannten Wirkungen zu verfolgen; und dies um so mehr, nachdem erkannt worden wie der Widerspruch in den der Begriff absoluter Wahrheit überhaupt mit unserer bereits begonnenen Bestimmung der Wahrheit geräth,

auch speciell den betrachteten unterschiedenen Gestaltungen absoluter Wahrheit anhänge.

Die andere Seite der Wahrheit; Widerspruch beider Seiten.

Wir erinnern uns zunächst, daß die Erscheinung der sogenannten absoluten Wahrheit bereits von uns erklärt worden ist. Sie entstehe nämlich, hieß es, dadurch, daß die eine Seite des Wahrheits-Begriffes nach welcher die Wahrheit (ideelle) Totalität der Objecte, des gewußten Inhalts ist, isolirt, von der anderen Seite losgerissen und so fixirt werde. Wir hatten nämlich zwei Bestimmungen der Wahrheit gefunden: 1) war sie Totalität der Objecte; 2) war sie Moment. Diese zweite Bestimmung beruht wie wir sahen darauf, daß die Totalität der Objecte selbst Object und daß Object überhaupt nur Object oder Moment ist. Alles Object aber hat darum die Bestimmung des Nur, weil es auf einem Act des Denkens, dem Individuellen Ich beruht welcher wesentlich nicht objectivirt wird. Totalität also vermöchte die Wahrheit nur in so fern zu sein als sie Object oder auch Moment d. h. nicht Totalität wäre. Da nun das Wesen der Wahrheit darin gesetzt ist daß sie Totalität sei; dagegen das eigenthümliche Wesen desjenigen Objects dem das Prädikat der Wahrheit nicht zukommt, darin, nicht Totalität oder aus der Totalität zu sein — so folgt daß die Wahrheit nur in so fern Wahrheit zu sein vermag als sie nicht Wahrheit ist. Es ist ein und dasselbe ob ich sage: die Totalität ist dadurch Totalität daß sie es nicht ist, oder die Wahrheit ist dadurch Wahrheit daß sie es nicht ist. Es folgt ferner, daß die Wahrheit als Totalität und Object seiend sei, und wir können daher auch sagen, die Wahrheit ist seiend so fern sie nicht seiend ist, sie erscheint seiend dadurch daß sie nicht seiend ist. Denn ihr Sein erscheint dadurch, daß die eine ihrer Bestimmungen von der anderen getrennt und so fixirt wird; in beiden Bestimmungen zusammen ist aber die Wahrheit nicht seiend, folglich ist dieses Nicht-Sein der Grund, daß sie überhaupt erscheinen und also auch, daß sie als seiend erscheinen kann.

Sein ist also Schein, wie auch oben im Abschnitt vom Object entwickelt worden. So weit der Wahrheit das Moment des Seins zukommt, ist sie ebenfalls Schein. Allein der Schein hat zwei Seiten. Einmal nämlich (wie ebenfalls schon im Abschnitt vom Object angedeutet worden) ist er aus dem Zweck und selber Zweck; die Kategorie des Zwecks aber kennen wir noch nicht, sie tritt erst in der Bestimmung der Freiheit auf. Aus dem Zwecke gesetzt ist der Schein natürlich Mittel, hier aber betrachten wir ihn oder das Sein oder die Wahrheit noch nicht als Mittel, sondern als Totalität. Vom Mittel wäre es gar nicht erst nöthig nachzuweisen daß es Moment sei, von der Totalität oder der Wahrheit aber sind wir eben beschäftigt es zu zeigen, nicht aus ihrem Zwecke, sondern aus ihrer wirkenden Ursache, dem Individuellen Ich. Aus dieser wirkenden Ursache der Wahrheit wird nun eben so viel erkannt, daß die Wahrheit nur in so fern Wahrheit sein kann als ihr das Prädikat der Wahrheit (nämlich Totalität zu sein) nicht zukommt, so wie das Sein nur in so fern ist als es Schein ist. Die Hegelsche Philosophie hat zwar ebenfalls erkannt daß das Sein Moment, verschwindend sei, allein (wie wir an verschiedenen Stellen nachgewiesen haben) der Prozeß in dem es verschwindet ist selber Sein und Totalität. Die Bewegung weil sie nicht über sich selbst hinausführt ist nicht Bewegung, sondern concretes Sein. Diese Phisosophie ist daher noch Wissenschaft von der Wahrheit. Das Weitere ist nun eben, daß die Wahrheit als Wahrheit d. h. als Totalität über sich hinausweist und sich als Moment enthüllt.

Was aber das Materielle dieser Bestimmung der Wahrheit als „Totalität" angeht, so hat man sich gleichfalls dessen zu erinnern was hierüber im Anfange dieses Abschnittes gesagt worden. Dieselbe ist hinlänglich weit, um das zu bezeichnen was sowohl das vulgäre Bewußtsein wie das wissenschaftliche unter der Wahrheit versteht, ob nun das letztere dem Begreifen die Fähigkeit die Wahrheit zu fassen zuspreche oder abspreche. Wo es diese Fähigkeit leugnet, da weist es wenigstens nach welcher anderen Thätigkeit des Geistes das dem Begriffe Unzugängliche zugänglich sei, wie z. B. Jakobi verfährt. So wird die Lücke welche etwa das begreifende Erkennen in dem Inhalt des Bewußtseins bestehen läßt auf irgend eine Weise, durch den Glauben oder wie

sonst, ausgefüllt, d. h. die Totalität für das Bewußtsein oder das Bewußt-Sein hergestellt und wiedergewonnen.

Indem wir aber gefunden haben, daß diese Totalität und solches Sein des Bewußtseins lediglich Erscheinung seien und dadurch entstehen daß die eine Seite der Wahrheit isolirt wird, so tritt die Forderung ein, die andere Seite der Wahrheit nach welcher sie Moment ist zugleich und hinzu zu denken, um den vollen Begriff der Wahrheit zu gewinnen. Es findet sich jedoch daß diese andere Seite der ersteren widerspricht: nach der einen ist die Wahrheit Totalität, allumfassend, unveränderlich; nach der andern nur Moment, veränderlich, endlich. Hegel allerdings hat diesen Widerspruch nicht nur erkannt, sondern auch so zu lösen versucht daß er beide Seiten verbindet; allein unsere Kritik hat sich zu zeigen bemüht daß das Resultat nur wiederum die eine Seite, diese freilich in ihr unendlich bereichert, nämlich die Totalität, sei es auch in der Form der Methode, sei. Der Widerspruch tritt daher wieder an den Tag und die Forderung wird um so dringender daß sich die Wahrheit zugleich als veränderlich, endlich, kurz als Moment bestimme. — Sollte dies auf eine gründliche Weise geschehen, so müßte offenbar ein philosophisches System als die dargestellte Wahrheit sich selber seinem ganzen Umfange nach zu einem Momente nur, zu einem Durchgangspunkte herabsetzen. Es müßte erklären, daß die Philosophie selbst, die Wissenschaft von der Wahrheit auf das Prädikat des Wahren im herkömmlichen Sinne zu verzichten und daß freilich nicht nur das wissenschaftliche Erkennen, der Begriff, sondern auch jede andere Thätigkeit des Geistes jenen Verzicht zu leisten habe. Ein philosophisches System müßte von sich selber erklären und an sich selbst nachweisen, daß es so wie es sich gebe und geben müsse und solle, nämlich als (ideelle) Totalität, nicht Wahrheit sei; daß es vielmehr durch Aufheben der Gestalt die es sich erarbeiten müsse erst den vollen Begriff der Wahrheit erreiche. Die Selbst-Negation seiner nothwendigen Form wäre die Forderung an ein Wahrheits-System. Das System müßte, um dem vollen Begriff der Wahrheit Genüge zu thun, die durch es selbst hervorgebrachte Wahrheit zugleich für nicht wahr erklären und hätte erst hierin Wahrheit erfaßt. Es müßte einerseis streben wie bisher geschehen, die Tota-

lität des Gewußten (der Objecte) auf ideelle Weise, durch Erfassung seines Einheits-Punktes, darzustellen und doch wieder diese ideelle Totalität auflösen. — Dies hat jedoch kein System bisher gethan; zu dieser Resignation hat man's nicht gebracht.

Von der Skepsis und Sophistik kann hierbei nicht die Rede sein, denn davon abgesehen daß ihre Negationen selber Positionen sind welche nicht selbst und zu deren Gunsten nur andere Positionen, die dogmatischen, aufgehoben werden; so fehlt auch diesen Standpunkten jene geforderte erste Seite des Wahrheits-Begriffes, die affirmative, durch welche das Gewußte, in seiner ideellen Totalität erfaßt, dargestellt, also das Wissen sowohl wie seine Gegenstände anerkannt werden. — Außerdem giebt es freilich Systeme welche die Veränderung zum Prinzip machen, wie das des Heraklit. Allein diese Philosophie meint es mit ihrem Prinzip nicht eben ernsthaft und steht zu unserer Forderung in einem ähnlichen Verhältniß wie die Hegelsche. Denn abgesehen davon daß die Veränderung, das Werden von einer obersten Nothwendigkeit, einem Sein getragen wird, so besteht der Mangel dieses Werdens vornämlich darin daß dasselbe nicht gegen sich selbst gerichtet ist. Alles verändert sich, nur nicht die Veränderung selbst, das Prinzip dieser Philosophie — gerade wie bei Hegel vom absoluten Werden die Methode ausgenommen ist. Es leuchtet ein, daß aus diesem Grunde sowohl Heraklit die Nothwendigkeit wie Hegel das Absolute aufstellt. — Im Uebrigen wird ohne Zweifel mancher Denker und einsichtsvolle Mann mit uns der Meinung sein und gewesen sein daß die Wahrheit unserer Forderung gemäß zu bestimmen sei, wie z. B. Chalybäus in der Einleitung seines Buches: Historische Entwickelung der spekulativen Philosophie ꝛc. 1843 wenigstens im Allgemeinen das Bewußtsein ihres Fortschreitens für die Philosophie in Anspruch nimmt — oder Julius Arndt in der Schrift: „Das Bewußtwerden der Menschheit", in der er die Grundzüge eines zu erwartenden Systems liefert, ausspricht daß der Begriff der Wahrheit nichts anderes sei als der jedesmalige Ausdruck des wandelbaren Zeitbewußtseins. Obschon es schwer sein dürfte, diese Bemerkung ihrem vollen Umfange nach verstanden mit dem „Es" dieses Philosophen zu vereinigen. — Dergleichen Meinungen sind jedoch so lange nur Aeußerungen des bloß

gebildeten Bewußtseins, welche die Philosophie nicht direct fördern, als sie nicht im Prinzipe selbst gesetzt sind. — Eine Zunge aber giebt es welche unsere Bestimmung der Wahrheit daß sie nur die scheinbare Totalität, der Absicht nach Totalität, der Wirklichkeit nach aber nur Moment und Durchgangs-Punkt sei, laut und deutlich bestätigt, und dies ist die Geschichte; die Geschichte der Philosophie insbesondere und die Weltgeschichte selbst. Es ist eins der größten Verdienste, wohl das größeste der Hegelschen Philosophie, die geschichtlichen Erscheinungen, die verschiedenen Standpunkte der Cultur im vollsten Ernst als Momente eines Prozesses aufgefaßt zu haben. Leider aber ist nun diese Philosophie einmal Wissenschaft des Absoluten, und anstatt daher den Prozeß selber festzuhalten, führt sie ihn dem Ziele des Absoluten zu. Da aber dieses Absolute verständiger Weise nichts anderes bedeutet als den Standpunkt des Bewußtseins damaliger Zeit, so mußte diese Philosophie den Prozeß der Geschichte zugleich enthüllen und abschneiden. Das Resultat war die Betrachtung der Vergangenheit im Lichte der Gegenwart — anstatt die Gegenwart unter dem Begriffe der fortschreitenden Geschichte zu erfassen. Mit anderen Worten: die Wahrheiten, die gewesenen Ansichten von der Totalität wurden zu Momenten herabgesetzt, jedoch zu Gunsten der einen, der absoluten Wahrheit.

Hiermit geschieht aber dem Begriffe der Wahrheit noch nicht sein Recht, sondern es ist, wie oben erläutert worden und wie unsere Dialektik fordert, aller und jeder Wahrheit, allem was nur auf diesen Begriff Anspruch macht, die Seite Moment zu sein zuzusprechen und an ihm zu entwickeln.

Diese unsere Forderung aber, die Wahrheit sowohl als Totalität wie auch als Moment zu fassen, oder um der Wahrheit selbst willen, um ihrem Begriffe genug zu thun, die Darstellung der Wahrheit als der Totalität zugleich zu geben und zugleich als solche zu negiren, beides gleichsam in einem Athem, und zwar nicht obenhin und im Allgemeinen, sondern diesen Gegensatz im Prinzipe zu setzen — diese Forderung legt sich nun sogleich als Maaßstab an unsere eigene Darstellung und ruft die Frage hervor, ob denn das Prinzip dessen Entwickelung hier gegeben wird

jener Forderung entsprechend sei. — Falls aber diese Frage bejahend entschieden würde, so entsteht wieder der Zweifel, ob denn die vorliegende Entwickelung überhaupt ernsthaft gemeint sein könne und nicht vielmehr ein bloßes Vexiren sei, da sie auf einem Prinzipe beruhe das eben so wohl die Wahrheit hervorbringe als auch leugne. Die Darstellung einer im Voraus negirten Wahrheit kann freilich ein bloßes Spiel scheinen, und wir wollen daher vor allem jenem Zweifel unzweideutig antworten.

Allerdings kann die Darstellung und Entwickelung der Wahrheit nur denkend, also in objectiver Weise geschehen, so daß die dargestellte Wahrheit Object ist; ferner ist der Satz oft genug wiederholt worden, daß die Wahrheit eben in der und durch die Bestimmung, Object zu sein, Moment sei oder ihrer Totalität sich entkleide. In so fern ist es ganz richtig, daß das Object welches hier vorliegend geboten wird nicht Totalität d. h. nicht Wahrheit in dem bisher herrschenden Sinne sei. Offenbar; so weit hat jener Zweifel vollkommen Recht. Allein eben jenen Sinn der Wahrheit haben wir für Schein erklärt, dadurch hervorgerufen, daß das eine Moment des Begriffes der Wahrheit isolirt werde. Wollten wir daher in diesem Sinne Wahrheit bieten, so wäre es vielmehr Unwahrheit, Irrthum. Folglich müssen wir die andere Seite des Begriffes der Wahrheit nach welcher sie Moment ist zugleich an dem Inhalte den wir bieten, entwickeln. Hieraus folgt denn freilich, daß der letzte Gesichtspunkt und der weiteste Horizont welchen wir im Verfolg unseres Nachdenkens erreichen werden, so fern wir Wahrheit in unserem Sinne bieten wollen, die Bestimmung nur eines Momentes tragen müsse. Die andere Bestimmung, die der Totalität, wird unser Product gleichfalls enthalten (freilich nicht mehr als den Schein, sondern in ihrem tieferen Verhältnisse); weil jedoch die Bestimmung des Momentes, wie aus dem Bisherigen schon einleuchten muß, die höhere und weitere ist, so wird die sogenannte Totalität gewissermaßen als Moment des Momentes sich darstellen müssen. — Schon wenn man in so formeller Weise das voraussichtliche Resultat unserer Arbeit betrachtet, darf man schwerlich schließen wie jener Zweifel daß sie sich selbst zerstören und in eine Spiegelfechterei auslaufen werde, sondern wie weit es sich um die Wahrheit han-

delt wäre vielmehr zu vermuthen, daß ein mehr umfassender und weiterer Begriff derselben und mit dem erweiterten Wahrheits-Begriffe eine reichere Welt-Anschauung werde gewonnen werden. — Dessenungeachtet ist der obige Zweifel nicht ohne Gewicht, weil er den Gegensatz in der Forderung um die es sich hier handelt, in der Aufgabe eines philosophischen Systems kraß beleuchtet. Denn allerdings soll ein solches einerseits sich hervorbringen und behaupten als Wahrheit in dem hergebrachten Sinne, als Totalität und oberste Einheit gegenüber den einzelnen Objecten welche aus ihr gesetzt werden — andererseits soll es trotz dieser Totalität und Einheit, welche es ist und bleiben muß, sich selbst zum Momente herabsetzen. Dieser Gegensatz ist so scharf zu fassen wie es jener Zweifel thut.

Ferner aber soll auch dieser Gegensatz, so lautet die Forderung, im Prinzipe gesetzt sein. Es soll also ein Prinzip gefunden werden welches die systematisirte und entwickelte Wahrheit (oder will man die Anwendung auf die vorliegende Arbeit fortsetzen: welches diese unsere Darstellung) als Totalität und Einheit zugleich setzt und als solche aufhebt, d. h. ein Prinzip welches diese Darstellung so fern sie entwickelte objective Erscheinung ist überragt; oder allgemeiner gefaßt: ein Prinzip welches über sich selbst als entwickeltes Object hinausragt. Das gesuchte Prinzip soll von der Natur sein, daß es in entwickelter Weise, als philosophisches System, nicht das erreicht was es in unentwickelter Gestalt, als bloßes Prinzip ist. — Wie wäre ein solches Prinzip zu finden? — Es ist bereits gefunden: das Individuelle Ich ist jenes Prinzip. Um dies zu erkennen, hat man sich alle die Bestimmungen und ihre Entwickelung zu vergegenwärtigen welche oben in dem Abschnitt vom Ich aus dem Begriff des Individuellen Ich sich ergaben. Um die Wiederholung zu vermeiden, dürfen wir hier nur an einige und darum vereinzelte jener Bestimmungen erinnern, deren lebendiger Zusammenhang und den Fortgang unserer Darstellung bedingende Kraft aus jenem obigen Abschnitt zu schöpfen ist. — Das Individuelle Ich ist ein Thun, ein Act des Bewußtseins durch welchen alles Object überhaupt, auch das Ich so weit es sein eigenes Object etwa sein möchte, hervorgebracht wird; welcher aber nicht nur nicht mit der

Thätigkeit die etwa in dem Objecte vorgestellt und begriffen wird identisch ist, sondern welcher solche objectivirte Thätigkeit sogar nothwendig an Intensität überbietet. Ist z. B. das Object welches ich denkend hervorbringe der Geist, so setzt dasselbe eine individuelle Thätigkeit bei mir voraus welche die in dem Begriffe des Geistes gedachte Thätigkeit an Intensität überbietet. Eine jede Vorstellung setzt daher eine größere Kraft des Vorstellens, ein jeder Begriff eine größere Kraft des Begreifens voraus als in der Vorstellung und in dem Begriffe vorgestellt und begriffen oder überhaupt objectivirt wird. Diese ihr Object überbietende individuelle Thätigkeit ist überhaupt nur vorhanden so fern sie ein Object schafft (weil sie dem Wissen angehört, Moment des Bewußtseins ist), und ist daher, so fern sie ist, überbietend, überflügelnd. Das Individuelle Ich hat also diese zwei Momente in denen sein Sein besteht: 1) es setzt, schafft das Object; und 2) es überbietet sein jedesmaliges bestimmtes Object an Intensität der Thätigkeit, falls in dem Objecte Thätigkeit gedacht wird. Dieses zweite Moment kann auch so ausgesprochen werden: das Individuelle Ich ist selbst der Keim eines Objects welches das vermöge des Individuellen Ich gedachte Object überbietet und auf irgend eine Weise überwiegt.

Hat man sich diese Bestimmungen des Individuellen Ich zu eigen gemacht, so entdeckt man sogleich daß es genau dieselben sind welche für das Prinzip einer Darstellung der Wahrheit, eines philosophischen Systems in Anspruch genommen wurden. Denn es ward erstlich gefordert (wie sich von selbst versteht), daß die dargestellte, entwickelte Wahrheit durch das Prinzip gesetzt werde. Dies geschieht durch das Individuelle Ich auf folgende Weise. Die Wahrheit ist Object, und das Individuelle Ich ist das bestimmte Maaß (nicht gewußter und darum) individueller Thätigkeit welches erforderlich ist um das bestimmte Object welches die Wahrheit ist hervorzubringen oder zu denken. Auf diese Weise ist das Individuelle Ich das setzende Prinzip der Wahrheit. Zweitens aber ward gefordert daß das Prinzip der dargestellten Wahrheit ein solches sei welches über sein Object, über das durch es gesetzte Object, die Wahrheit, oder welches über sich selbst als entwickeltes Object hinausrage. Diese zweite Forde-

rung wird durch das Individuelle Ich auf folgende Weise erfüllt. Die jedesmal bestimmte Thätigkeit welche das Individuelle Ich ist wird, da sie wesentlich nicht gewußt, in dem durch sie möglichen Objecte nicht nur nicht begriffen, sondern überbietet nothwendig die in dem begriffenen Objecte etwa gedachte Thätigkeit; oder das Individuelle Ich, selber zum entwickelten Object geworden, überragt nothwendig dasjenige frühere Object welches durch das Individuelle Ich so fern das letztere noch dieses d. h. bloße Kraft, bloßer Keim war, eben möglich ward. Denken wir uns nämlich den jedesmaligen Act des Setzens welcher das Individuelle Ich ist als ein bestimmtes zunehmendes Maaß von Kraftäußerung oder Thätigkeit des Bewußtseins. Nun geschieht die geschichtliche Entwickelung des subjectiven Geistes oder die successive Selbst-Erfassung des Bewußtseins auf die Weise, daß jene Acte, nachdem sie gedient haben die ihrer jedesmaligen Kraft entsprechenden Objecte hervorzubringen, selber aus individuellen Acten zu Objecten werden d. h. daß die im Fortgange der Geschichte wachsende Kraft und Thätigkeit des Bewußtseins successiv sich selbst kennen lernt und begreift. Zu Objecten geworden setzen sie dann wieder andere individuelle Acte voraus &c. In diesem Sinne können wir also sagen — um den Grad individueller Thätigkeit den ein bestimmtes Object voraussetzend fordert, an diesem Objecte selbst zu messen, — ein Act des Individuellen Ich, selber zum Objecte geworden, überrage oder überbiete dasjenige Object zu dessen Bildung er als bloßer Act, als Keim diente. Statt des „überragen" und „überbieten" dürfen wir uns auch so ausdrücken: Der Act, selber zum Object geworden, enthält als Moment in sich dasjenige Object, zu dessen Bildung er als nicht gewußter, individueller Act diente.

Dieser letztere Ausdruck: „enthält als Moment in sich" — ist um so angemessener, als er sogleich an den Grund erinnert um dessen willen diese zweite Bestimmung des Prinzips der Wahrheit, daß es nämlich über die objectivirte Wahrheit hinausrage, gefordert ward. Der Grund war dieser, daß die Wahrheit die Bestimmung Moment zu sein an sich haben und daß diese Bestimmung im Prinzip der Wahrheit gesetzt sein müsse. Diese so bezeichnete Forderung wird nun durch den zuletzt gebrauchten Aus-

druck fast in denselben Worten ausgesprochen. — Allein durch eben diesen Ausdruck entsteht auch ein neues Bedenken. Wird nämlich so unbestimmt gesprochen: die Wahrheit soll Moment sein, so ist sogleich die Frage, wessen Moment, ein Moment welcher Totalität? Unmöglich ihres Prinzips; denn dann hörte das Prinzip auf Prinzip zu sein, und müßte um ein entwickeltes Object welches die Wahrheit allemal ist als Moment zu beherbergen, selber Object und Totalität sein. Dennoch aber soll das Prinzip hinausragen über die Wahrheit, soll eine Kraft sein deren Wirkung sich über die Grenzen der Wahrheit hinauserstreckt. Diese Unbestimmtheit vorläufig zu heben kommt uns nun die Natur des Individuellen Ich, des gefundenen Prinzips der Wahrheit zu statten, indem es wie vorher ausgeführt worden diesen Ausdruck gestattet: das Prinzip der Wahrheit, wenn und nachdem es sich vollständig realisirt hat (d. h. selber vollständig Object geworden ist) enthält die aus ihm gesetzte Wahrheit als Moment in sich.

Es enthält diese letztere Bezeichnung zugleich eine Erklärung dessen was mit dem „Hinausragen" und „Ueberschreiten" des Prinzips gemeint sei, indem sie diesen Ausdrücken ein bestimmteres Verhältniß unterlegt. — Andererseits jedoch darf eben diese interpretirende Bezeichnung nicht die Vermuthung erwecken (was bei flüchtiger Auffassung vielleicht geschehen möchte), daß unser Prinzip, das Individuelle Ich, im Verlauf dieser unserer Darstellung sich vollständig realisiren oder als Object und Totalität erscheinen werde. Wie dürfte es dies? Da ja gerade ein solches Prinzip gesucht ward, welches über das durch es gesetzte Object hinausreiche und wirke d. h. durch dieses Object sich nicht vollständig realisire. Realisirte es sich, so wäre eben diese Realisation die Wahrheit; dann aber entbehrte die letztere der prinzipiellen Bestimmung Moment zu sein. Da aber diese Bestimmung für den Begriff der Wahrheit nothwendig und wesentlich erkannt worden, so würden wir in diesem Werke keine Wahrheit in unserm Sinne geben, wenn wir uns nicht auf ein Prinzip stützten, welches weiter reicht als die hier entwickelte Wahrheit und eben dadurch die letztere als Moment erscheinen zu lassen vermag. Es ist also wesentliche Bedingung des hier geforderten Prinzips der Wahrheit,

sich nicht vollständig in dem durch es gesetzten Object realisiren zu können.

Es ist in der bisherigen mehr nur andeutenden Besprechung zweierlei vermischt worden; nämlich 1) die allgemeine Frage nach dem Prinzip auf welches die Darstellung der Wahrheit oder ein philosophisches System sich zu gründen habe; und 2) das Verhalten der vorliegenden Arbeit zu dieser Frage und zu dem fraglichen Prinzip, so fern nämlich diese Arbeit als Beispiel diente die Anforderungen an das Prinzip zu erläutern. Es dürfte angemessen sein beide Punkte auch gesondert und jeden einzeln etwas gründlicher zu betrachten.

Deduction der „Gegenwärtigen Wahrheit".

Also: 1) der Begriff der Wahrheit enthält zwei Bestimmungen: sie ist a) Totalität der Objecte, b) selber Object und als solches Moment. Wenn es sich nun darum handelt die Wahrheit darzustellen oder ein System der Philosophie zu gründen, so wäre (dieses äußerliche Verfahren einmal zugegeben) zunächst das Prinzip zu suchen. Das Prinzip muß jene beiden Bestimmungen welche den Begriff der Wahrheit ausmachen in einfacher Weise enthalten, oder richtiger nicht enthalten sondern erzeugen und setzen. Durch das Prinzip soll also gesetzt werden a) die Bestimmung: „Totalität der Objecte". Es fragt sich nun wie diese Bestimmung durch ein Prinzip und demnächst durch das unsrige gesetzt werden könne und werde. Die Beantwortung dieser Frage giebt der folgende Satz und seine Erläuterung: Der Begriff der Totalität der Objecte ist schon an sich gegeben in dem Begriffe des Objects überhaupt. — Wo nämlich überhaupt die Erscheinung des Objects vorkommt, im Bewußtsein, im menschlichen Geiste findet sich so nothwendig wie das vereinzelte Object auch Gott oder die Totalität. Die Philosophie erkennt dies und hat die Momente der nothwendigen Entwickelung des einzelnen Objects zur Totalität nachzuweisen, oder wie der Idealismus sich ausdrücken wird, die Entwickelung des Bewußtseins zum Selbstbewußt-

sein und Geist. Die Hegelsche Philosophie hat hierin wie ich urtheile das Größeste geleistet. In dem Abschnitt vom Object ist dieser Punkt näher besprochen worden; hier aber bei Bestimmung der Wahrheit sind wir über denselben hinaus, denn Wahrheit (im hergebrachten Sinne) ist das schon zur Totalität der Objecte entwickelte Object. Das Object welches jetzt betrachtet wird, die Wahrheit ist schon Totalität geworden und setzt den Prozeß von der sinnlichen Gewißheit bis zu der das Selbstbewußtsein und den Gegenstand zugleich umfassenden Einheit des Objects voraus. — Wenn wir daher nach einem Prinzipe suchen, durch welches die Totalität der Objecte gesetzt werde, so dürfen wir getrost mit einem solchen uns begnügen welches das Object überhaupt setzt — weil eben die Entwickelung des vereinzelten Objects zur Totalität als bereits geschehen angesehen wird, hinter uns liegt und wenn auch nicht in der Ausführlichkeit einer Phänomenologie und Metaphysik dargelegt so doch in einzelnen Punkten berührt und in den Leistungen Anderer anerkannt worden. In diesem Sinne hieß es oben: der Begriff der Totalität der Objecte ist schon an sich gegeben in dem Begriff des Objects überhaupt. — Welches aber ferner das setzende Prinzip des Objects überhaupt, irgend welchen Objects, sei, kann auf unserm Standpunkte durchaus nicht fraglich sein; es ist das Individuelle Ich, das wachsende Scheidungs-Vermögen durch welches die Zunahme der objectiven Erkenntniß vermittelt wird. — Nunmehr können wir unter Voraussetzung genauer Erinnerung der bisherigen Entwickelung sehr kurz so uns fassen: Die „Totalität der Objecte" ist Object; Object überhaupt setzt das Individuelle Ich voraus oder wird durch letzteres gesetzt, folglich ist das gesuchte Prinzip für die Bestimmung der „Totalität der Objecte" kein anderes als das Individuelle Ich.

Es wird jetzt gestattet sein, wiederum zu der zweiten Bestimmung überzugehen nach welcher die Wahrheit Moment ist. Es soll also ein Prinzip gefunden werden in welchem die Wahrheit b) als Moment gesetzt ist. Ein Prinzip welches sowohl die Wahrheit oder Totalität setzen als auch b) die gesetzte und entwickelte gleichsam zurücknehmen soll. Dies ist nur so denkbar, daß das Prinzip in dem Objecte welches es setzt sich nicht erreicht. Das Prinzip muß also seinem Wesen nach über die ent-

wickelte, objectivirte Wahrheit hinausweisen und aussprechen, daß jene die ganze Macht des Prinzipes nicht in sich trage. Im Prinzipe soll es gesetzt sein, daß die Wahrheit Moment sei d. h. das Prinzip muß sich als eine Macht darstellen, welche nothwendig über den Bereich der Wahrheit hinausreicht und fortwirkt. Daß und wie nun das Individuelle Ich als diese Macht sich darstelle, welche indem sie das Object hervorbringt zugleich noch ein Drittes ist außer dem gesetzten Objecte und dem nur Object schaffenden Subjecte (und eben deßhalb nimmer in dem hervorgebrachten Objecte begriffen werden kann) — dies alles ist kurz vorher wie auch in dem Abschnitt vom Ich aufs deutlichste gezeigt worden und hier nicht zu wiederholen. Nur noch Eins soll bemerkt werden. Wäre das Individuelle Ich nur die Object und folgemäßig Wahrheit hervorbringende Macht, so erfaßte es auch sich in seinem Producte und dürfte mit sich identisch gedacht werden, wäre dann aber nimmer das alles Object überbietende Prinzip welches wir suchen. Wenn es daher kurz vorher hieß: das Individuelle Ich sei nothwendig ein Drittes außer dem geseßten Objecte und dem nur Object setzenden Subject — so ist dies offenbar keine neue Bestimmung, sondern liegt unmittelbar in den bisherigen Bestimmungen des Individuellen Ich sowohl wie des gesuchten Prinzips. Ja, auch wie dieses Dritte näher zu bezeichnen sei liegt auf der Hand und ist in dem Abschnitte vom Ich schon ausgesprochen worden. Dort ward das Individuelle Ich nämlich Freiheits-Act genannt und zugleich entwickelt, wie in dem Individuellen Ich die Lebendigkeit des geistigen Individuum nicht nur so sich bethätige daß es das Werden der Natur zum Geiste darstellt oder Objecte bildet, sondern auch so daß es im Acte der Bildung als die Macht sich erweist welche die geschaffenen Objecte überragt und zu überschreiten fähig ist. Auf keine andere Weise vermöchte die Lebendigkeit des individuellen Geistes gegen die Welt der Objecte sich zu erhalten, geschweige diese zu entwickeln, umzugestalten, aufzulösen. In der so beschaffenen Natur des Individuellen Ich liegt es denn auch, daß dasselbe zum Prinzip der Wahrheit d. h. der zum Momente herabzusetzenden Totalität der Objecte dienen kann — indem jenes Sich-Erhalten der individuellen Lebendigkeit und Freiheit und dieses Ueberboten-Werden der Wahrheit

durch ihr eigenes Prinzip ein und dasselbe, zwei Seiten ein und desselben Geschehens sind. In dieser Hinsicht ist also das gesuchte und gefundene Prinzip der Wahrheit durch welches die Wahrheit ihrem Begriffe gemäß als Moment gesetzt erscheine, zugleich Bethätigung des individuellen Lebens oder der individuellen Freiheit (denn dies ist ein und dasselbe, wie später deutlicher erhellen wird: Lebens-Aeußerung des Geistes ist Bethätigung und Aeußerung der Freiheit). Diese nun so fern sie so geschieden als eine besondere Seite aufgefaßt wird ist jenes Dritte, welches wie es oben hieß dem Wahrheits-Prinzipe zukommen müsse um das zu leisten was es solle, nämlich um die Wahrheit als Moment zu setzen und den Schein der Totalität, welcher ihr eigen, aufzuheben. — Weil das Wahrheits-Prinzip dies vollbringt kraft dessen daß es Aeußerung des individuellen Geistes, so ist auch im Voraus ersichtlich, welches die weitere Sphäre sei, der die als Moment gesetzte Wahrheit anheim falle. Nämlich die Entwickelung des individuellen Lebens, der individuellen Freiheit selbst wird diese Sphäre sein. Theils die Erhaltung gegen die Welt der Objecte theils die siegreiche Entwickelung der höheren individuellen Lebens-Keime, sie bilden gleichsam den Boden auf welchem wir die Pflanze der Wahrheit emporblühen, aber auch absterben und zu ihm zurückkehren sehen werden um ihn von neuem zu befruchten. Dieses Zurückkehren, die Rückkehr und Rückgabe der Wahrheit an das Individuum wird den eigenthümlichen Gegenstand erst des folgenden Abschnittes von der individuellen Freiheit ausmachen; bis jetzt dagegen ist sie nur im Prinzip gegeben, in dem Prinzipe welches die Wahrheit als Moment setzt.

Die Entwickelung dieses Prinzips darf schon deßhalb nicht sogleich geboten werden weil wir oben, wie erinnerlich sein möge, eine Aufgabe uns stellten, deren Lösung dem genauen und gründlichen Verständniß zweckdienlich schien und welche erst zur Hälfte gelöst worden. Es sollten nämlich zwei Punkte gesondert von einander betrachtet werden: 1) die Untersuchung des Prinzips auf welcher die Darstellung der Wahrheit oder ein philosophisches System sich zu gründen habe. Dieser Punkt ist so eben erörtert und das gefundene Prinzip der Wahrheit genauer charakterisirt. Der andere Punkt aber ist noch nicht in der vorgesetzten Weise behan-

delt worden; nämlich 2) das Verhältniß der vorliegenden Fassung und Darstellung der Wahrheit zu ihrem Prinzip; so daß diese als Beispiel diente um das im Allgemeinen Vorgetragene auf sie anzuwenden und dadurch zu erläutern.

Das Bedürfniß auch diesen zweiten Punkt genauer zu erörtern wird aber durch den eigenthümlichen hier geltenden Begriff der Wahrheit hervorgerufen. Die Wahrheit ist dahin bestimmt a) Totalität der Objecte und b) Moment zu sein. Nun hoffen und gedenken wir ohne allen Zweifel in der vorliegenden Arbeit Wahrheit zu geben und müssen folgemäßig bestrebt sein unsern Gegenstand auch in der erkannten Form der Wahrheit darzustellen. Diese Arbeit wird sich a) für die Totalität der Objecte oder des Gewußten halten müssen — dies, wie sich von selbst versteht in ideeller Weise oder in nuce, so wie es Charakter der Philosophie und bestimmter der Metaphysik ist. Was überhaupt auf den Namen Philosophie Anspruch macht, muß die ideelle Totalität des Gewußten enthalten, muß mit anderen Worten bis zum Mittelpunkt, zur Seele des gewußten Inhalts vorgedrungen sein. — Allein nun soll die vorliegende Arbeit zugleich b) als Moment sich geben und diese negative Bestimmung an sich selber setzen; soll wie es scheint über sich selbst hinausgehen oder wenigstens hinausweisen zu einer weiteren Sphäre und dieser sich hingeben und einverleiben. Doch aber darf diese weitere Sphäre von der vorliegenden Arbeit gar nicht gekannt werden; denn wird sie gekannt und berührt, so gehört ja die Sphäre ebenfalls dem hier entwickelten Inhalte, der hier dargestellten Wahrheit an. Gehörte sie aber der dargestellten Wahrheit an, so würde die Wahrheit als Totalität sich zeigen, deren Moment jene Sphäre wäre, während gerade das umgekehrte Verhältniß statt haben sollte und gefordert werden mußte. Offenbar also darf eine solche weitere Sphäre, in welcher die vorliegende Darstellung der Wahrheit etwa nur Werth und Stelle eines Momentes behaupten würde, von dieser Darstellung nicht nachgewiesen und aufgezeigt werden. Wie aber soll es dann dieser oder irgend einer Darstellung der Wahrheit möglich werden, sich als Moment zu setzen und zu charakterisiren, welches doch geschehen muß, um dem Begriffe der Wahrheit genug zu thun?

Es scheint wir müssen unsere Bestimmungen des Wahrheits-Begriffes schärfer betrachten um hier den Ausweg zu finden. Was enthält denn die Bezeichnung „Moment"? Sie enthält wie es scheint in der Beziehung in welcher sie hier auftritt die Negation der anderen Bestimmung, der Totalität. Wenn aber die Wahrheit als die Totalität oder die Form der Totalität an ihr negirt wird, so wird die Wahrheit dadurch keineswegs als Inhalt überhaupt und als Object negirt. Sie bleibt ein Inhalt; aber auch nicht nur dieses, sondern ein solcher Inhalt der nothwendig als Totalität erscheint und an dem dieser Schein ausdrücklich negirt wird. Diesen der Bestimmung Totalität zu sein ausdrücklich beraubten Inhalt nennen wir Moment.

Aus der gesammten bisherigen Entwickelung geht hervor, daß hier mit dem Ausdruck Moment das Angegebene bezeichnet werde. Denn wenn der Wahrheit nicht die Erscheinung wenigstens der Totalität wesentlich zukäme, so würde sie zum Momente herabgesetzt von anderen Objecten sich gar nicht unterscheiden. Jedoch kann die angegebene Definition des Momentes in so allgemeiner Weise keineswegs befriedigen. Und zwar weßhalb nicht? Weil zufolge derselben der Begriff des Momentes die Totalität ebensowohl setzen wie aufheben würde. Dies widerspricht sich. Es muß daher schärfer auseinander gehalten werden, was gesetzt und was negirt werde. — Die Bestimmung der Totalität kommt der Wahrheit zu, wie wir wissen, gegenüber den einzelnen Objecten. Diese Bestimmung und dieses Verhältniß der Wahrheit gleichsam zu ihrem eigenthümlichen Stoffe wird durch den Begriff des Momentes überall nicht berührt und nicht negirt. Was aber negirt wird das ist die Realität der Totalität überhaupt, dieser Form welche die Totalität ist, ebenso des Seins, der Einheit. Die Realität dieser Formen könnte aber nicht geleugnet und negirt werden wenn sie nicht als Erscheinungen vorhanden und gegeben wären. Indem nun die Wahrheit als Moment bestimmt die Realität der Totalität negirt so setzt sie zugleich nothwendig die Totalität als Erscheinung. Auf diese Weise ist es daß der Begriff der Wahrheit die Totalität setzt und voraussetzt weil er sie negirt.

Wie ist denn jetzt der Begriff des Momentes bestimmt wor-

den? Gar nicht weiter wie so: er negire die Realität der Bestimmung „Totalität" im Begriff der Wahrheit. Von Seiten lediglich dieser negativen Wirkung und Bedeutung ist unser Ausdruck Moment bisher in Betracht gekommen. Mit welchem Rechte das Wort in so einseitiger Bedeutung hier gebraucht werde oder ob vielleicht in einer nur versteckten volleren, kann sich erst später zeigen. Vorläufig kann nur wiederholt werden was schon oben bemerkt worden ist. Nämlich daß unsre Lehre offenbar mit sich selbst in Widerspruch gerathen müßte, wollte sie zugleich das umgekehrte Verhältniß des Momentes zur Totalität an der Wahrheit entwickeln, so daß die Totalität nachgewiesen würde deren Moment die Wahrheit als Moment wäre. Geschähe dies so würde wiederum die Form der Totalität als höchste und letzte Weise für den Gegenstand des Wissens und Selbstbewußtseins gewonnen — eine Bestimmung welche wir als bloße Erscheinung und als die ärmere gegen die des Momentes kennen gelernt haben. Aermer deßhalb weil die Wahrheit als Moment eine neue und zwar unendliche Beziehung, nämlich zum Individuellen Ich, empfängt, durch welche Beziehung es eben geschieht daß die Wahrheit Moment wird. Ein vermeintlicher Fortgang daher von der Wahrheit in der Bestimmung des Momentes zu einer neuen Totalität würde zufolge unsrer Dialektik kein Fortgang sondern ein Rückgang sein. Um diesem Rückgange und Rückfall des Gedankens zu entgehen muß man sich einstweilen begnügen, unsern Ausdruck „Moment" in der oben entwickelten nur negativen Bedeutung zu nehmen, in welcher er die Realität der nothwendig erscheinenden Totalität am Begriffe der Wahrheit negirt. Die Bestimmung des Momentes negirt die Realität der Totalität und setzt, wie gesagt, darin die Erscheinung der Totalität voraus.

Nach dieser Erörterung kehren wir zu unsrer Aufgabe zurück. — Wie also hat es die vorliegende Arbeit anzufangen, der in ihr begriffenen und dargestellten oder darzustellenden Wahrheit die Bestimmung und Gestalt des Momentes zu geben — des Momentes d. h. also, ohne eine Totalität deren Moment diese Wahrheit etwa wäre, zugleich darzustellen oder auch nur zu berühren? Oder, mit anderen Worten, wie hat es die hier vorgetragene und vorzutragende Wahrheit anzufangen, sich nicht als Inhalt überhaupt

und Object, sondern nur die Form der Totalität an ihr aufzuheben?

Dies ist nur auf eine Weise möglich; nämlich so: daß diese unsre Darstellung sich auf ein Prinzip gründe, durch welches sie eben sowohl gesetzt als auch überragt und überboten werde; auf ein Prinzip, das als vollständig entwickelt vorgestellt dieses hier dargestellte Object als eins seiner Momente enthalten müßte, welches aber auf solche Weise zu entwickeln auf dem Standpunkte dieser unsrer Darstellung unmöglich ist, wo nur möglich es als bloßes Prinzip, als unentwickelte bloße Kraft zu erkennen. Auf diese Weise wird unsre Darstellung einerseits durch das Prinzip selber auf welches sie sich aufbaut als Moment in dem oben besprochenen Sinne gesetzt d. h. als Totalität negirt; ohne daß andrerseits eine neue Totalität simulirt, von der Phantasie geborgt zu werden braucht, um die hier entwickelte Wahrheit als deren Moment erscheinen zu lassen. Eine Darstellung der Wahrheit also hat ihren Inhalt oder sich durch ihr Prinzip als Moment zu bestimmen, als Moment eines umfassenderen Prozesses, in welchen sie hineinfällt, und hat nur für die detaillirte Entwickelung und Entfaltung ihrer als solches Momentes Sorge zu tragen, dagegen jene sie überbietende Kraft ihres Prinzips der fortschreitenden Geschichte zur Entwickelung zu überlassen. — Indem nun die Wahrheit wie wir sie hier fassen und behandeln das Individuelle Ich zu ihrem Prinzipe hat, erfüllt unsre Behandlung offenbar alle die Bedingungen welche einer Darstellung der Wahrheit gestellt wurden. Denn das Individuelle Ich ist eben die vorauszusetzende Thätigkeit (Bethätigung individueller Kraft und Freiheit), welche das Hervorbringen alles Objects, also auch unsres Objects hier, dieser bestimmten Wahrheit begleitet, ohne in dem Objecte vollständig begriffen zu werden, weil es der Keim einer tieferen und umfassenderen Erkenntniß ist als in dem bezüglichen Objecte sich entfaltet.

Indem wir aber von dem Verhältniß des Begriffs und der Darstellung der Wahrheit zu der vorliegenden Arbeit reden, so bedenke man wohl daß wir dem Fortgange dieser Arbeit in der Vorstellung vorgegriffen haben. Denn wir sprechen von derselben nicht nur so fern sie bis zu dieser Stelle entwickelt ist, sondern

von der vollendeten Arbeit. Dieses Vorgreifen mußte jedoch geschehen, weil wenngleich wir alsbald zu höheren Formen als die der Wahrheit übergehen werden dennoch wieder die vollendete Arbeit die Form der Wahrheit annehmen wird und muß. Die Unbequemlichkeit, eine Gedanken-Folge, in deren Mitte erst er steht sich als geschlossen zu denken, kann dem Leser deßhalb nicht geschenkt werden weil ihn sonst der Widerspruch beständig quälen müßte, daß während unsrer Begriffs-Bestimmung gemäß die Wahrheit Moment sein, dennoch in diesem Buche eine abgeschlossene Darstellung der Wahrheit gefunden werden soll. — Bestimmter ausgedrückt würde der Zweifel des Lesers dieser sein: Die Wahrheit soll nach unsrer Begriffs-Bestimmung Moment sein und als solches sich darstellen. Nun wird in dem vorliegenden Abschnitte dieses Buches von der Wahrheit gehandelt, und indem sich alsbald zeigen wird wie der Begriff der Wahrheit in denjenigen der Freiheit als den umfassenderen Prozeß dem die Wahrheit angehört zurückgeht, so muß der Leser zugeben daß diese Behandlung der Wahrheit unserm Begriffe derselben wonach sie als Moment sich darstellen soll entsprechend sei. Allein, wie verhält es sich, wird er fragen, mit den folgenden Kategorien, die hier auftreten und namentlich mit der letzten, der Weltgeschichte, oder mit der gesammten hier vorgetragenen Lehre die doch Wahrheit sein will — wie vermag sie sich als Moment zu bestimmen? Die Antwort auf diese Frage ist wiederum keine andere als die bereits bekannte und gegebene. Das Ganze dieser Lehre vermag dem von ihr selbst aufgestellten Begriffe der Wahrheit nur so zu entsprechen, daß sie sich auf das Prinzip gründet welches ihr wirklich eigen ist, nämlich auf das Individuelle Ich. Dieses Prinzip besagt, daß bei allem Hervorbringen des Objects im individuellen Geiste eine Kraft des Bewußtwerdens oder ein Keim des Bewußtseins entstehe, welcher als Keim einer höheren und freieren Entfaltung zu betrachten gegen dasjenige Object welches vermittelst seiner hervorgebracht wird. Denken wir nun das Ganze dieser hier vorzutragenden Lehre, als das durch jenes Prinzip hervorgebrachte Object, im Verhältniß zu dem so gearteten Prinzip, so folgt offenbar daß während wir diese Lehre aufstellen und durchdenken, und um so mehr je vollständiger wir sie beherrschen, ein Etwas, eine Kraft

unsres Geistes entstehe, welche der Anlage nach das Object welches diese Lehre ist, überragt, oder der Keim einer umfassenderen, tieferen Wahrheit als die hier gebotene ist. Diese Folgerung liegt allerdings unzweifelhaft in unserem Prinzipe und obgleich sie unsere Bemühung zu schmälern scheint so weisen wir sie dennoch nicht nur nicht zurück, erklären vielmehr daß erst in ihr die Tiefe des Prinzips erkannt werden könne. Um jedoch Mißverständnissen zu begegnen, müssen wir uns sogleich näher über diese Folgerung aussprechen. — Sie kann nämlich sehr möglicher Weise auch nicht eintreten, d. h. es mag bei einem und dem andern Leser dieses Buches jenes überragende und überflügelnde Etwas sich nicht entwickeln, und es sind die Gründe dafür kurz zu berühren obgleich dieser Punkt in allgemeinerer Weise an andern passenderen Orten besprochen worden ist und werden wird. Einmal nämlich könnte das Ausbleiben der obigen Folgerung den Grund haben daß der Leser unsern Gegenstand nicht vollständig begriffe, in welchem Falle die Kraft seines Bewußtseins sich durch die Verarbeitung dieses Gegenstandes freilich nicht bis zu dem Grade entwickeln könnte daß sie dieses Object überbietend genannt werden dürfte. Andrerseits aber wäre auch der Fall möglich, daß ich einen Leser fände der diese meine Gedanken bereits gedacht und weit hinter sich hätte, auf der Stufe freierer Erkenntniß stände — oder wie man dies Verhältniß ausdrücken will. In dem Geiste eines solchen könnte dieses mein Product ebenfalls nicht den Keim einer freieren, überbietenden Entfaltung erst hervorrufen, da ein solcher in ihm bereits vorhanden und entwickelt oder in der Entwickelung begriffen sein müßte. Dergleichen mögliche Verhältnisse eines bestimmten Objects, wie jetzt unsrer Lehre hier, zu bestimmten Individuen ließen sich noch manche denken, womit wir uns indeß nicht aufhalten wollen; man sieht jedoch leicht, daß in solchen Verhältnissen wie die besprochenen das betreffende Object oder speciell das vorliegende Gedanken-Product eigentlich unwirksam sein und seinen Zweck nicht erreichen würde. Denn sein Zweck kann weder sein unbegriffen zu bleiben noch auch überflüssig zu sein. Erreicht es aber seinen Zweck nicht und dient auch nicht irgend einem andern Zwecke, so ist es so gut als ob es nicht wäre oder geschehe, ist ungeschichtlich. Der Zweck dieses Objects kann aber nur der sein,

begriffen zu werden ohne schon begriffen worden zu sein (überflüssig zu sein); und in diesem Falle der hier allein in Betracht kommen kann und der als das Normal-Verhältniß anzusehen ist welches zwischen der Wahrheit und den Individuen statt hat — in diesem Falle sage ich findet jene obige, aus unserm Prinzipe entspringende Folgerung auf unser Object, auf die hier entwickelte Lehre selbst ihre volle Anwendung. — Wir wiederholen daher: So fern das vorliegende Product, diese unsre Darstellung der Wahrheit ihren Zweck erreicht, wirksam oder was dasselbe sagt geschichtlich ist, so liegt in ihrem Prinzip die unabweisbare Voraussetzung daß sie im individuellen Geiste d. h. auf nicht gewußte Weise den Keim einer höheren Wahrheit als sie selber ist legt und hervorruft. Eben weil die Wahrheit überhaupt als Object diese nothwendige Voraussetzung hat, diese gleichsam unsichtbare Folie der indivieuellen Entwickelung an ihr über sie hinaus, so vermag sie zwar Totalität der Objecte zu sein (und soll es zufolge der frühern Entwickelung), jedoch unmöglich absolute Totalität; sondern sie hat sich selber die Gestalt des Momentes zu geben, weil das Prinzip durch welches sie gesetzt und nur möglich wird, zugleich nothwendig über sie hinaus sich entwickelt. Nicht eine vage, unbestimmte Bescheidenheit ist es, wenn die Wahrheit sich als Moment oder Durchgangspunkt und als veränderlich bestimmt, sondern falls sie wahr sein will muß sie gestehen nichts anderes zu sein und sein zu können, und daß ihr Sein (oder Sein überhaupt) und Moment-Sein ein und dasselbe sei, darum weil sie durch ihr Prinzip als Moment gesetzt wird. So gewiß das Ich-Ich nicht denkbar ist ohne das Individuelle Ich, eben so gewiß ist die Wahrheit nur als Moment denkbar.

Was aber jene die Wahrheit nothwendig begleitende individuelle Sphäre sei, dieses genauer und in Bezug auf eine bestimmte Gestaltung der Wahrheit anzugeben d. h. in derselben Weise wie die bestimmte Gestalt der jedesmaligen Wahrheit, zu sagen, ist offenbar unmöglich, denn es hieße jene individuelle Sphäre objectiviren, der Wahrheit einverleiben, welche letztere als so bereichertes Object nur wiederum eine individuelle Sphäre voraussetzen würde ohne welche sie gar nicht denkbar wäre. Den Keim entwickelt denken, heißt, ihn nicht als Keim denken. Eben darum

kann diese individuelle die bestimmte Gestalt der Wahrheit begleitende und demnächst überflügelnde Macht nur im Prinzipe der Wahrheit Platz finden, weil sie nur als unentwickelt gedacht oder nur vorausgesetzt werden kann, und wird eben deßhalb individuell genannt. Die Entwickelung dieser Macht ist lediglich Sache der Zukunft, und was in unserer Methode geschieht ist dies, daß die zukünftige Wahrheit gegenwärtig als eine höhere, eine freiere und umfassendere, gedacht wird gegen die gegenwärtige. Allein wenn auch die zukünftige Wahrheit gegenwärtig, jetzt, gedacht (oder lieber: vorgestellt) wird, so kann sie doch nicht als Wahrheit d. h. in entwickelter Weise, als entwickeltes Object gedacht werden, weil sie in diesem Falle nicht zukünftige sondern gegenwärtige Wahrheit wäre. Es gäbe so kein unterscheidendes Merkmal der gegenwärtigen von der künftigen Wahrheit, und es geschähe wiederum der Rückfall in die zeitverwischende Anschauung einer absoluten Wahrheit. Denn auch dies ist eine Eigenthümlichkeit absoluter Wahrheit daß wer sie vorstellt zwar eine der Zeit nach künftige Wahrheit setzt, allein mit dem entwickelten Charakter der gegenwärtigen. So geschieht es, daß lediglich die gegenwärtige Wahrheit in die künftige Zeit hinausgerückt und damit der sachliche Unterschied einer gegenwärtigen und künftigen Wahrheit, welcher schon gegenwärtig für unser Bewußtsein vorhanden sein soll, aufgehoben wird. — Wenn hingegen unsre Denkweise den Gedanken einer künftigen Wahrheit die da von der gegenwärtigen dem Gehalte und Charakter nach specifisch verschieden sei in Anspruch nehmen muß, so ist deßhalb nicht zu urtheilen daß wir die Zeit empirisch aufnehmen; sondern weil das Wesen der Wahrheit ist sich zu entwickeln oder zu werden und nur so zu sein (nicht zu sein) so setzt sie durch ihr Wesen die Zeit, ohne welche und außer der sie freilich nicht ist. Ein klarer Beweis aber daß unsre Denkweise die Zeit nicht empirisch aufnehme liegt darin, daß die jedesmal gegenwärtige Wahrheit nur möglich gedacht wird durch ein Prinzip dessen Entwickelung der Zukunft angehört, daß also die Gegenwart durch die Zukunft gesetzt wird. Dies ist so wenig empirisch, daß es vielmehr die Umkehrung der empirischen Zeitfolge enthält. — Es dienen diese Bemerkungen selbstredend nur der vor-

läufigen Orientirung und man hat die schärferen Bestimmungen von der folgenden Entwickelung zu erwarten.

Wäre es möglich, das gefundene Prinzip, das sein Object (oder die gegenwärtige Wahrheit) überragt, vollständig zu entwickeln, so hörte es auf sowohl Prinzip der gegenwärtigen Wahrheit zu sein als auch eine künftige zu setzen. Um aber die gegenwärtige Wahrheit, wie es doch geschehen soll, als Moment setzen zu können, muß das Prinzip zugleich eine künftige höhere oder vollendetere setzen; allein auch nichts weiter und nichts Bestimmteres an dieser künftigen, weil es sonst die künftige zur gegenwärtigen machen und damit die Kraft verlieren würde die gegenwärtige Wahrheit als Moment zu bestimmen. — Wenn daher die Darstellung der Wahrheit einerseits fordert den Gedanken einer höheren und künftigen Wahrheit zu erwecken, so bringt es die Natur der Sache nicht weniger mit sich, diesen Gedanken im Prinzipe verharren und wirken zu lassen. Dies stellt sich aufs Klarste heraus wenn wir den vorher gebrauchten Ausdruck: „die künftige Wahrheit zur gegenwärtigen machen" erläutern. Dieses geschieht nämlich beständig durch die Geschichte, deren Wesen in diesem Thun besteht. Vom Standpunkte unsrer Vergangenheit aus betrachtet thut es die Geschichte durch uns die wir jetzt gegenwärtig sind; wir machen die Lebensgestaltung zu einer gegenwärtigen, welche unsrer Vergangenheit Zukunft war. Die Geschichte thut also einmal dies durch uns; sodann aber schreitet sie auch über uns hinaus, macht unsre Gegenwart zur Vergangenheit und zum Momente nur der künftigen Gegenwart. Dieses Thun können wir, weil wir eben gegenwärtig und nicht zukünftig sind, nicht vollbringen oder wenigstens nur zum Theil. Wie weit, wie weit in anderen Lebens-Sphären, wird sich später ergeben; was aber die Begriffsbestimmung der Wahrheit betrifft, so können wir es gerade so weit vollbringen wie es hier geschieht, indem nämlich die gegenwärtige Wahrheit als Moment bestimmt wird ohne zugleich die Totalität zu entwickeln deren Moment etwa sie wäre. Dieses letztere ist Sache unsrer Zukunft, die Geschichte thut es, und wir vermögen es nicht. Jedoch im Prinzipe können und müssen wir diese Macht der Geschichte erreichen — indem wir eben die gegenwärtige Wahrheit auf ein Prinzip gründen das über sie

hinausragt, hinausweist, und ihr so die Bestimmung des Momentes verleiht.

Nach diesen Erläuterungen wird das Verhältniß welches das Ganze der hier vorgetragenen Lehre zu dem sie als Moment bestimmenden Prinzipe hat, klarer geworden sein. Es wird also im Prinzipe dies gesetzt: So fern diese Lehre oder allgemein irgend eine Darstellung der Wahrheit ihre Bestimmung erreicht, wirksam oder geschichtlich ist, muß sie den Keim einer höheren, vollendeteren Wahrheit als sie selber ist hervorbringen, oder es gehört zu ihrem Sein und Wesen über sich hinauszuweisen.

Hiermit sind indeß noch nicht alle Schwierigkeiten und Bedenken, welche unser Begriff der Wahrheit und unsre Forderungen an eine Darstellung der Wahrheit mit sich führen, gehoben Denn was bisher betrachtet worden betrifft genau genommen das Verhältniß des Prinzips zu der entwickelten, systematisirten Wahrheit; wobei gewissermaßen das Prinzip auf die eine Seite und das aus ihm entwickelte System auf die andre gestellt wurden Wenn wir nun aber bedenken, daß das Prinzip selber der Darstellung der Wahrheit angehört, daß z. B. unser Prinzip hier, das Individuelle Ich, ein Theil oder ein Moment der gesammten hier vorgetragenen Lehre sei? Wie ist es dann mit der überbietenden Kraft des Prinzips bewandt? wie vermöchte das Prinzip ein Object zu überbieten und als Moment zu bestimmen, welchem es selber angehört? es müßte ja in diesem Falle über sich selbst hinausgehen und hinausweisen! — Wer diese Fragen und Bedenken nicht zu beantworten weiß der hat die Natur des Individuellen Ich noch nicht vollständig erkannt. Denn gerade dies ist seine Natur, über sich selbst als Object, als objectivirt, hinauszugehen, wesentlich nicht Object zu sein; so daß das Individuelle Ich welches wir jetzt besprechen und früher besprochen haben kein Individuelles Ich mehr ist, weil es sofern es besprochen wird Object ist. Das Individuelle Ich ist aber allemal die nicht gewußte, nicht objectivirte und darum als solche unsagbare Voraussetzung alles Objects, ist absolute Einzelheit, die, wenn sie Allgemeinheit oder Gemeingut oder Object geworden, nicht mehr Individuelles Ich ist, wohl aber ein solches voraussetzt, von welchem bestimmter als geschehen zu sagen was es sei un-

möglich ist. — So weit nun das Individuelle Ich der in diesem Buche enthaltenen Lehre angehört, ist es objectivirt, ist Object, und seine eigene Natur fordert daher daß es dieses was es als Object, als Theil unsrer Lehre ist, überbiete, dessen überbietende Voraussetzung bilde. So geht oder weis't das Individuelle Ich nothwendig über sich selbst hinaus; denn um es betrachten, besprechen zu können, muß es uns Object sein, es ist aber vielmehr die nicht Object seiende Voraussetzung des eben vorhandenen Objects, folglich auch dieser gedachten Voraussetzung des Objects selber, die ja als gedachte ebenfalls Object ist; ist folglich allemal die höhere (überbietende) Voraussetzung der gedachten und erkannten Voraussetzung selbst. — Das Individuelle Ich weis't also nothwendig über sich selbst so weit es Theil und Moment der vorliegenden Darstellung, hinaus. Was für ein und welcher Theil der dargestellten Wahrheit ist aber das Individuelle Ich? Es ist Prinzip derselben. Wir haben folglich ein Prinzip, welches über sich als Prinzip der Wahrheit hinausweis't. — Man bemerke hier den Fortschritt. Bisher ist gezeigt worden, daß und wie das Prinzip der Wahrheit über die objectivirte und entwickelte Wahrheit; jetzt aber finden wir, daß das Prinzip der Wahrheit auch über sich selbst als Prinzip hinausweisen oder sich überbieten müsse.

Es ist nun auszuführen, was durch diese tiefere Erkenntniß unsres Prinzips gewonnen worden. — Daß das Prinzip der Wahrheit über die zum Object und zur Totalität entwickelte Wahrheit hinausweise und die letztere als Moment bestimme, heißt und bedeutet wie wir sahen im Grunde so viel: Die Wahrheit wird prinzipiell so gesetzt und bestimmt, daß ihre jedesmalige Gestalt dem Fortschritt der Geschichte welcher eine höhere Wahrheit hervorbringen muß sich unterordnet und als Moment dahingiebt. Folglich wird der jetzt gewonnene Zuwachs der Erkenntniß unsres Prinzips so auszusprechen sein: Das Prinzip der Wahrheit ist und muß von der Art sein, daß es sich selst als dieses Prinzip ebenfalls dem Fortschritt der Geschichte dahingiebt; oder daß es diesen Gedanken der Unterordnung unter ein tieferes Prinzip und der Erwartung eines solchen an sich selbst setzt, so daß sein Sein auch das Setzen dieses Gedankens ist.

Nun aber haben wir gefunden daß unser Wahrheits-Prinzip, das Individuelle Ich, im Grunde dieser Gedanke sei: alle bestimmte Wahrheit giebt sich dem Fortschritt der Geschichte hin. Soll also das Prinzip zugleich aussprechen, daß es sich selber dem Fortschritt der Geschichte hingebe, so heißt dies so viel: jener Gedanke, daß die Wahrheit dem geschichtlichen Fortschritte sich hingebe, soll sich selber dem Fortschritte der Gesschichte dahingeben, oder diesen Forschritt über sich hinaus an sich selbst setzen. Das heißt: das Prinzip durch welches die Wahrheit als sich entwickelnd oder als geschichtliches Moment bestimmt wird, giebt sich selbst ebenfalls für nichts anderes als ein geschichtliches Moment, nicht für absolute Wahrheit. Eine Consequenz, die sich sehr leicht begreift, da ja das Prinzip der Wahrheit angehört. Wenn wir aber sagen, das Prinzip giebt sich nicht für absolute Wahrheit so erinnere man sich wohl daß hierin unmöglich eine Schmälerung seiner Bedeutung liegen könne, da unsere Bestimmung der Wahrheit, Moment zu sein, vielmehr eine Bereicherung des Begriffes der Wahrheit, gegen welche derjenige der absoluten Wahrheit der ärmere ist.

Was bisher aus unserm Prinzipe entwickelt worden, ist also dies: 1) daß die Wahrheit geschichtliches Moment sei und als solches sich darzustellen habe 2) daß aber jenes Princip welches die Wahrheit so setzt, nun seinerseits keineswegs außergeschichtlich und absolut sei, sondern die gefundene Bestimmung der Wahrheit wie gegen Alles so auch gegen sich selber richte und auf sich selber anwende. So folgt denn: 1) die Wahrheit ist geschichtliches Moment; 2) dieser Gedanke, daß die Wahrheit geschichtliches Moment sei, ist selber geschichtliches Moment. Man bedenke wohl: Enthielte unser Prinzip nicht zugleich diese zweite Folgerung, so entspräche es selbst, das Prinzip der Wahrheit, nicht dem Begriffe der Wahrheit, es wäre absolut, wäre seiend, d. h. nach unsrer Ausführung wäre ein Schein und unwahr. — Noch will ich hier ausdrücklich etwas bemerken das auch dem Leser nicht entgangen sein wird. Wenn nämlich früher an verschiedenen Stellen, bei Entwickelung der abstracten Natur unsres Prinzips, des Individuellen Ich, von dem „Hinausgehen“ und „Hinausweisen“ desselben wie über alles Object so auch über sich selbst so weit es Object

sei die Rede war, so hat sich solcher abstracten Bezeichnung jetzt eine concretere substituirt, und das „Hinausweisen" hat nun diesen Sinn: das Wahrheits-Prinzip setzt und bestimmt die Wahrheit und darin sich selbst als geschichtliches Moment.

Nun erst nachdem dies ans Licht getreten ist die kritische Tiefe unsres Prinzips ergründet und nun erst erweist sich zugleich, daß die ganze Wahrheit welche hier dargestellt wird und welcher doch ihr Prinzip angehört, sich als Moment zu bestimmen vermöge und wirklich bestimme. Denn da ihr Prinzip offenbar zu dem Inbegriff der dargestellten Wahrheit zugehörig ist, so empfängt das Ganze der letzteren erst dann die Form des Momentes, wenn sich gezeigt hat, daß ihr Prinzip nicht nur eine gewisse aus ihm entwickelte objective Wahrheit sondern sich selbst als Prinzip so setzt und dahin bestimmt, Moment zu sein. — Sollte nun der Fall eintreten, daß die vorliegende Lehre die Geschichte selbst als höchste und letzte Wahrheit begriffe, so ist doch durch unser Prinzip der Möglichkeit schon vorgebeugt, die Geschichte als absolute Wahrheit aufzufassen; denn das Prinzip sagt eben, daß die Lehre selbst von der Geschichte als der Wahrheit nur Moment sei und dem Fortschritte der Geschichte anheimfalle. Was daher diese Lehre gerade sofern sie behauptet Wahrheit zu sein höchstens und im besten Falle meinen und annehmen kann, ist dies, die Wahrheit unserer, der heutigen Zeit zu sein; und wenn der Begriff der Geschichte ihr Resultat sein sollte, so könnte die Meinung nur sein, daß der Begriff der Geschichte die Wahrheit unsrer Zeit — jedoch als solche reicher, berechtigter, tiefer und sicherer begründet sei als alles was sich für absolute Wahrheit ausgegeben und ausgiebt.

Wie fern also die gesammte hier gebotene Lehre, das Prinzip eingeschlossen, als Wahrheit gefaßt wird, so leuchtet aus der Natur des Prinzips selbst mit Nothwendigkeit hervor, daß sie nur für die Wahrheit unserer Zeit oder für gegenwärtige Wahrheit gelten könne. Gerade in dieser Bestimmung aber als gegenwärtige Wahrheit ist es daß sie dem gefundenen Begriffe der Wahrheit entspricht, Moment zu sein. Denn der Ausdruck „gegenwärtige Wahrheit" oder „Wahrheit unsrer Zeit" sagt, daß die so bestimmte Wahrheit nicht absolute und nicht zukünftige sei, setzt dagegen eine andere künftige und enthält somit eben das-

selbe was unsre Bezeichnung „Moment“ in der oben entwickelten negativen Bedeutung.

Also, wie summarisch es an dieser Stelle immerhin nur gezeigt werden durfte, es vermag die Lehre welche die Wahrheit zu nur einem Momente im Prozesse des Wissens herabsetzt auch sich selber diese geforderte Gestalt der Wahrheit zu geben und den gewonnenen Begriff durch sich selbst zu realisiren. Vermag, mit andern Worten, die volle Negativität welche dem Begriff der Wahrheit zukommt auch gegen sich selbst zu richten ohne sich zu zerstören. — Dies aber zu zeigen hatten wir wie erinnerlich sein wird uns aufgegeben, damit der Zweifel gehoben würde, ob es theils unserm theils irgend einem System der Wahrheit möglich sei, der aufgestellten Begriffsbestimmung der Wahrheit zu entsprechen. — Was hierin etwa noch dunkel sein sollte müssen theils der spätere systematische Fortgang theils namentlich die nächstfolgenden Erläuterungen aufhellen.

Erläuterungen zum Begriff der „Gegenwärtigen Wahrheit“.

Und zwar mache ich zuerst darauf aufmerksam, daß wir auf eine concretere Bezeichnung der eigenthümlichen Natur unsres Prinzips geführt worden sind, deren wir uns bis dahin nicht bedient hatten. Es hieß nämlich: Dasselbe bestimmt oder setzt sich selbst als geschichtliches Moment. Daß und wie dieses Thun dem Prinzipe nothwendig eigen sei, ist deutlich genug gezeigt worden. Allein bei dem Ausdruck „geschichtliches Moment“ dürfte an etwas zu erinnern sein. Geschichtliches Moment nämlich ist Alles, oder wenigstens wird in einer Weltanschauung deren äußerster Gesichtskreis die Geschichte ist Alles dafür gelten. Wenn es nun von der Wahrheit und ihrem Prinzip heißt, sie machen sich zum geschichtlichen Moment, so könnte gefragt werden, wodurch sie sich denn von anderen Objecten unterschieden. Hierauf ist daran zu erinnern, daß wir eine Seite der Wahrheit bereits entwickelt haben durch welche sie sich von allen anderen Objecten unterscheidet, nämlich die Seite nach welcher sie Totalität der Objecte ist. Diese Bestimmung ist niemals zu vergessen, und erst was sich sowohl

als (ideelle) Totalität der Objecte wie auch und darin als geschichtliches Moment bestimmt, erst das ist Wahrheit. Beide Seiten lassen sich zu einem Ausdruck verbunden so aussprechen: die verschwindende Totalität ist Wahrheit. Um als Totalität verschwinden zu können, muß sie erst Totalität geworden d. h. als solche erschienen sein. Hierbei ist jedoch zu merken, daß das Verschwinden lediglich die Totalität, die Wahrheit sofern sie Totalität nicht Inhalt überhaupt ist angehe. Wenn die gegenwärtige Wahrheit, nämlich was jetzt für Totalität gilt oder sich gilt, vielleicht Moment einer künftigen Totalität geworden, so hat die gegenwärtige den Charakter der Totalität zwar verloren, ist aber vielleicht und ohne Zweifel unter Verlust dieses Charakters ein um so reicherer Inhalt geworden. Schon diese Gestalt des Momentes welche die gegenwärtige Wahrheit sich zu geben hat und die wie eine Verkümmerung auf den ersten Blick erscheinen kann, ist vielmehr eine Bereicherung des Wahrheits-Begriffes, wie wir bereits an verschiedenen Stellen angedeutet haben, wie aber namentlich das Resultat dieser ganzen Schrift darthun muß.

Wenn wir übrigens von einer künftigen Totalität als deren Moment etwa die jetzt gegenwärtige Wahrheit zu denken wäre reden, so ist klar, daß dergleichen nicht eigentlich zu nehmen sei. Denn sollte damit gesagt sein, daß wir die künftige Methode und Form des Wissens kennten, und daß dieselbe in dem Verhältnisse der Totalität zu Momenten bestehen werde — so fielen wir gleichsam aus der Rolle und wären in Widerspruch mit dem Prinzip der Wahrheit gerathen. Denn dieses Prinzip giebt die Gesammtheit der Objecte, des bis jetzt Gewußten, also auch die Methode und Weise des Wissens, ja sich selbst dem Fortschritt der Geschiche anheim, oder bestimmt die Wahrheit als nur gegenwärtige Wahrheit. Wenn daher die wirkliche Zukunft, d. h. nicht bloß der Zeit sondern der Sache nach, dem Fortschritt der Erkenntniß nach, eingetreten sein wird, so ist möglich oder wahrscheinlich, daß auch das Erkenntniß-Verhältniß von Totalität und Moment, selbst von Prinzip und Entwickelung, oder welches andere sonst, nicht mehr in der Weise wie gegenwärtig geltend sei, sondern eine modificirte Bedeutung und vielleicht eine weit mehr untergeordnete Stellung empfangen habe. Eine solche Möglichkeit und Annahme liegt in

unserm Prinzip so fern von ihm gesagt worden, daß es über sich selbst hinausweise, sich selbst zum Momente bestimme; und durch diese Bestimmung wird nicht minder die Form wie der Gehalt der künftigen Wahrheit dem Fortschritt der Geschichte untergeordnet. Wenn wir daher so reden wie oben, von den Momenten und der Totalität der künftigen Wahrheit und den Schein annehmen als vermöchten wir die Form der künftigen Wahrheit gegenwärtig zu bestimmen; so tritt darin jene unverwüstliche Naivetät der Menschenkinder wieder an den Tag, jene beflissene Altklugheit welche den Objecten den Stempel ihrer Gegenwart aufdrückt und sie damit für absolut fertig und für abgemachte Dinge erklärt. Dies geht so weit, daß selbst wir, die wir hier den absoluten Fortschritt lehren, von der zukünftigen Wahrheit reden konnten als ob sie die gegenwärtige wäre. Allerdings weiß der Mensch nur was er weiß, und kann sich nur in demjenigen bewegen, ausdrücken, nur von dem reden was bis zu seiner Gegenwart ins Bewußtsein gedrungen ist. Darum muß er auch wenn er von der Zukunft redet, der Formen, Verhältnisse, kurz der Anschauungsweise seiner Gegenwart sich bedienen. In der alltäglichen Weise wie von Zukunft geredet wird, ist dies Verfahren auch zutreffend, so fern man nämlich die nächste Zukunft, eine bloß künftige Zeit im Sinne hat die von dem Geist und Charakter der Gegenwart noch beherrscht würde. Dann aber ist solches Verfahren völlig unangemessen (naiv zu nennen, wenn es nicht als die Quelle unendlichen Irrthums zu ernst für diese Bezeichnung wäre), wenn unter Zukunft die veränderte Sache, eine freiere Entfaltung des Bewußtseins, eine tiefere Welt-Anschauung als die gegenwärtige verstanden wird. In diesem Falle haben wir uns sogleich zu erinnern, daß dergleichen Redeweise welche die Gegenwart in die Zukunft hinausverlegt unkritisch und mindestens kindlich zu nennen sei, nicht anders wie die Griechen, die rechten Menschen der Gegenwart, die Götter zu Menschen ihrer Zeit und umgekehrt, stempelten. Die Philosophie des Absoluten, die absolute Methode, alle religiöse Vorstellung und vieles Andere ist auch griechisch. — Vergißt man sich, nimmt man das gegenwärtige Wissen vom Wissen der Zukunft für das künftige Wissen selbst und nicht für ein bloß gegenwärtiges, so erleidet man zweierlei Verlust. Einmal nämlich gelangt man nicht zum vollen Verständ-

niß der Vergangenheit und Gegenwart wenn man deren Product, die Summe des gegenwärtigen Wissens und Könnens, nicht als ihnen eigenthümlich angehörend sondern als allgemein betrachtet. Denn die innerste Bedeutung solcher Producte wird eine andre sein je nachdem man sie als Erzeugnisse bestimmter Zeit, z. B. die heutige Kenntniß unsres Geistes und Wesens überhaupt als Product einer erst halb vollendeten Entwickelung, wo also Gegenstand und erkennendes Organ beide im vollen Werden begriffen sind, betrachtet, oder ob man den heutigen Zustand menschlicher Selbstkenntniß in alle Vergangenheit zurück und in alle Zukunft hinausverlegt. Geschieht dies, so lernen wir den eigenthümlichen Geist und Charakter unsrer Zeit von jener oder anderen Seiten nicht kennen; denn kennen ist unterscheiden. Erst unsre Zukunft vermöchte es; und auch sie nicht, da ihr im Sinne dieses zeitlosen und zeitvermischenden Verständnisses der Dinge eben dieselbe Art von Verständniß beschieden wäre. Denn eben dies ist der zweite Verlust solcher Denkweise daß sie keine Zukunft kennt, indem sie was gegenwärtig über die Zukunft gedacht und gewußt wird, für das Künftige selbst nimmt, anstatt es hervorgegangen aus Prämissen der Vergangenheit rein und lediglich der Gegenwart zuzusprechen. Was nur ins Bewußtsein tritt liegt diesseits der Grenze der Zukunft, und nur wenn diese Grenze inne gehalten und alles Gegenwärtige wirklich der Gegenwart zugerechnet wird, dann erst entsteht der eigentliche und sachliche Begriff der Zukunft, ein Begriff oder eine Vorstellung, von der offenbar nur dies Eine zu prädiciren ist, daß sie gegen die Gegenwart eine freiere und vollendetere Entfaltung des Geistes und gesammten Lebens darstellen werde. Weil dieses prädicirt wird, darum nothwendig nur dies Eine; denn wenn die künftigen Grundlagen und Bedingungen des Lebens andere sind als die jetzigen so läßt sich auf Grund der letzteren d. h. gegenwärtig nichts Bestimmteres über jene ausmachen. Sollte dergleichen dennoch aufgestellt werden so würden darin vielmehr Phantasieen der Gegenwart oder Vergangenheit als künftige Wirklichkeiten zu begrüßen sein. Solche Phantasieen können ihren großen Werth und tiefe Bedeutung haben, allein lediglich als Ausdruck und Aeußerung der Gegenwart in welcher sie entstehen und gepflegt werden. — Um durch ein Beispiel unsre

Meinung zu erläutern, so sind wir allerdings berechtigt von der Erforschung mancher Naturkräfte wie der Elektrizität, des Magnetismus ꝛc. eine noch viel größere Umgestaltung des Lebens für die Zukunft zu erwarten als die Gegenwart bereits erfahren, nicht minder ein ungleich tieferes Eingreifen in die Wissenschaft des Geistes, des Verhältnisses von Leib und Seele. Allein gerade bei der Bewegung so ungemessener und für jetzt unermeßlicher Kräfte deren Wirkung auf tausend Wegen an die Wurzeln der gegenwärtigen Lebensgestaltung zu dringen vermögen, ist es um so vermessener auf irgend einem Gebiete das künftige Verhältniß feststellen zu wollen. Ein jeder Schritt vorwärts vermag bei so gewaltigen Hebeln die gesammte Welt-Anschauung so zu verändern, daß wir heute mehr als jemals früher uns zu erinnern haben, wie alle Gedanken und Erzeugnisse der Gegenwart nur deren Sinn auszusprechen, nur als Product der Vergangenheit und Gegenwart nicht aber als die Wirklichkeit der Zukunft zu betrachten seien. Je mehr die Cultur steigt, desto dunkler allemal die Zukunft, was das Einzelne und Bestimmte betrifft; desto sicherer aber auch die eine und allgemeine Gewißheit daß sie eine freiere, reichere Entfaltung der Erkenntniß und des Lebens darstellen werde. Beides, dieses Wissen und jenes Nichtwissen, ist eng verknüpft, und das Licht das uns entgegenleuchtet nothwendig ein solches das nichts um sich her bescheint. Was erhellt es denn? Es wirft seinen Strahl lediglich nach rückwärts, auf die Gegenwart zurück, zeigt derselben ihre Grenze und darin zugleich den wahren Gedanken der Zukunft. Jenes Licht ist die Kritik welche den Gedanken der Gegenwart über die Zukunft sich selbst erfassen und sich sagen lehrt, daß weil die Zukunft größer als die Gegenwart er nur Gedanke der Gegenwart sein könne. Diese Selbstkritik lehrt die Ideen der Gegenwart überhaupt, sich so wie sie gegenwärtig beschaffen sind nur für gegenwärtig, für Abspiegelungen des Geistes der vorüberziehenden Gegenwart zu nehmen; folglich soll auch die Idee einer vollendeteren geschichtlichen Zukunft so wie sie jetzt beschaffen und vorhanden als eine solche betrachtet werden, welche nur gegenwärtig ihre Bedeutung hätte. Es soll also der Gedanke und die bald mehr bald weniger entwickelte Vorstellung der geschichtlichen Zukunft nicht als etwas Reelles über die Grenze der

Gegenwart hinausverlegt und folgemäßig von uns in Ruhe gelassen werden, sondern innerhalb des Gebietes der Gegenwart ihre Stelle und ideelle zwar aber gleichwohl wirksame Bedeutung empfangen. Wie geschieht das? wie haben es die Zeitalter anzustellen, die eben gegenwärtig sind? Auf die Weise geschieht es, daß die eben gegenwärtige Lebens-Gestaltung und Erkenntniß-Stufe sich nach allen Seiten und Richtungen hin, in allen ihren Objecten und Producten, als entwickelungsfähig und -bedürftig auffaßt und entwickelungsfreudig sich behandelt. Denn die jedesmalige Gegenwart entwickeln heißt nichts anderes als die Idee einer vollendeteren Zukunft zum gegenwärtigen Lebens-Factor machen. So erscheint die Zukunft vollkommen in die Gegenwart reflectirt, vollkommen gegenwärtig geworden; entsprechend dem wirklichen Verhältniß indem nämlich Zukunft überall nur im Bewußtsein einer Gegenwart vorhanden ist. Denn so bald sie real vorhanden so ist sie nicht mehr Zukunft sondern Gegenwart. Eben darum nun ist die jedesmal gemeinte Zukunft ihrem Wesen nach kein ruhendes Jenseit, keine unnahbare Zukunft, sondern das eigentliche Triebrad der Gegenwart, da sie es gerade ist welche die Gegenwart als sich entwickelnd setzt und so sie über sie selbst hinausführt; oder da nur vermöge des Gedankens einer vollendeteren Zukunft die Gegenwart als zur Entwickelung bestimmt gedacht wird. Daß also die gewußte, ideelle Zukunft in die Gegenwart hineingezogen wird, dadurch wird die Gegenwart in die Zukunft reell umgesetzt. Es findet ein Austausch beider statt und in ihm besteht die geschichtliche Bewegung. Gegenwart und Zukunft jedes für sich ohne Beziehung auf das andere gefaßt sind ruhend, seiend, bewegungslos; so wie die Beine ohne Beziehung auf einander ruhend sind; tauschen sie aber ihre Stellen, ihr Gebiet gegen einander aus so entsteht der Schritt und — Fortschritt. — Die Geschichte ist immer fortgeschritten, allein den Schreitenden meist unbewußt; darum der Schritt so zögernd, so unsicher, auf sonderbaren Wegen häufig, wie auf den Zufall sich stützend und unvermögend ohne seine Hülfe fortzuklimmen. Sie hatte einen Blinden zu leiten der die Schritte machen sollte; und nicht nur einen Blinden sondern einen Widerwilligen. Denn der Geist hat wie das Auge beständig einen Horizont; dieser ist das Sein in

seinen tausend Gestalten, bald als Himmel bald als Nationalität bald als Staats- und Gesellschafts-Form erscheinend, und das, während es nie mehr als ein Ruhepunkt, eine Station sein soll den Kurzsichtigen und Trägen wieder und wieder als Ziel des Weges erscheint. Dann will er nicht weiter; und darum hat es die Geschichte so schwer. Es giebt nur ein Ziel, und dieses ist der Weg selber; die freudige Arbeit ist das Unendliche und das Ringen des Ringens Preis. Oder das selbstbewußte und willige Hinüberleiten der Gegenwart in die Zukunft d. h. die Entwickelung der Gegenwart vermöge und vermittelst der Idee einer höheren geschichtlichen Zukunft, diese Verwandlung des ruhenden Gedankens der Zukunft in das Machen der Zukunft, sie ist die Wahrheit. Sie ist Handeln aus dem Bewußtsein der Geschichte, oder will man die Geschichte als Gottes Willen ansehen, so nenne man es Handeln aus dem Gottes-Bewußtsein, aus Gott. Wenigstens gottlos ist sicher nicht dieses höchste Handeln und Bewegen, der Schritt der Gegenwart in die Zukunft und der Zukunft in die Gegenwart — wenn auch Gott in ihm und nicht über ihm wäre. —

Die Kette dieser Gedanken ist hier indeß nicht fortzuführen; sie ward so weit gezogen um für unsern Begriff der Wahrheit in der Bestimmung Moment zu sein vorläufig ein bestimmteres Verständniß zu vermitteln, das freilich zu voller Genüge erst am Schlusse hervortreten kann. Wir haben aber erkannt, daß die Gegenwart erst indem sie den Gedanken einer höheren geschichtlichen Zukunft als den ihrigen, als das eigenthümliche Erzeugniß ihrer eigenen und der vergangenen Arbeit auffaßt, erst so ihrem ganzen Umfange nach (nämlich ihren Gedanken der Zukunft eingeschlossen) sich selbst als geschichtliches Glied, als geschichtlichen Durchgangspunkt zu betrachten und zu behandeln vermöge. Wenn nun wir Gegenwärtige auch die realen Verhältnisse unsrer Zukunft nicht wissen und darin hinter der Geschichte welche jene hervorbringen wird zurückstehen, so folgen wir, gerade durch das bewußte Verzichten auf das bestimmtere Wissen der Zukunft, der Bewegung der Geschichte so weit es möglich ist. Denn die geschichtliche Bewegung setzt das Wissen und die gesammte Gestaltung einer Gegenwart dadurch zum Momente herab daß sie eine

von letzterer verschiedene (vollendetere) Zukunft hervorbringt. Eben so vermögen auch wir in unserm Bewußtsein unsre gesammte Gegenwart als Moment oder Durchgangspunkt aufzufassen dadurch daß wir eine vollendetere Zukunft denken. Allein die gesammte Gegenwart wird nur dann als Durchgangspunkt gefaßt wenn ihr Gedanke einer vollendeteren Zukunft ebenfalls als das Product der Gegenwart und darum in eben derselben Bestimmung genommen wird. Dies geschieht aber wenn wir der gedachten Zukunft ein verschiedenes, vollendeteres Wissen selbst, gegen das gegenwärtige, zusprechen. Hierdurch erst kann die Zukunft als nach allen Seiten von der Gegenwart geschieden gesetzt werden und erst unter solcher Zukunfts-Bestimmung vermag rückwärts die Gegenwart nach allen Seiten hin sich selbst als Moment und Durchgangspunkt zu erfassen — oder vermag mit ihrem Bewußtsein dem zu folgen was reell die Geschichte an der Gegenwart wirkt und vollführt. Und wir folgen nicht nur der Geschichte unter diesem Bewußtsein sondern im Gebiete der Gegenwart erreichen wir sie, finden in ihrem Thun unser eigenes so bewußtes Thun, und sind nicht geschichtliche Organe sondern die Geschichte selbst. Wir gegenwärtige Menschen sind die Geschichte der Gegenwart so fern wir den geschichtlichen Fortschritt an unsre eigene gesammte Gegenwart oder sie als sich entwickelnd setzen; weil so wir selbst es sind die mit Bewußtsein und Willen die Gegenwart in die Zukunft hinüberführen.

Wie man aber gesehen so ist der erste Hebel solcher Thätigkeit und solchen Bewußtseins die Selbstkritik der jedesmaligen Gegenwart, der Besinnung darüber daß ihr gesammtes Thun und Denken speciell das ihrige, dieser bestimmten Zeit, und also Durchgangspunkt sei. Denn erst so entsteht jener reine und sachliche Begriff der Zukunft den wir erläutert haben. Diese Selbstkritik nun ist es, welche sich auch in der Bestimmung der Wahrheit, Moment zu sein, ausdrückt. Die Wahrheit setzt sich im Hinblick auf eine künftige höhere und vollendetere nur als die Wahrheit der Gegenwart, ihrer Zeit. Nur so wird jenes geschichtliche Thun, das wir vorläufig angedeutet haben, das höchste zu welchem die gegenwärtige Stufe des Selbstbewußtseins uns befähigt, auch auf dem Felde der Philosophie manifestirt, recht eigentlich bewahr-

heitet, denn hier ist es die Wahrheit selbst welche es thuend bestätigt.

So aber auch wird die Philosophie endlich auf gründliche Weise von einer Erscheinung befreit welche sie in unserm reifen Zeitalter nur noch lächerlich kleiden könnte, nämlich für absolute Wahrheit, für die Wahrheit aller Zeit sich auszugeben. Der heutige Denker muß erröthend stocken in seiner Arbeit beim Rückblick auf die Stufenleiter die ihn auf seine Höhe gehoben und darum mehr oder minder sein Eigen geworden, wenn er gewahrt, wie System auf System wenn auch nicht den Umfang des möglichen Wissens so doch das Prinzip des Wissens für immer festgestellt zu haben glaubte. Wenn man dies Schauspiel mit der Kürze der geschichtlichen Vergangenheit entschuldigt, mit der Unzulänglichkeit geschichtlicher Erfahrung, welche doch erst lehre wie die Geschichte entwickelnd und vermehrend nicht minder in die Tiefe über Prinzipien und Theorien des Wissens selbst hinausschreite als über einzelne Objecte des Wissens — so verliert diese Entschuldigung wenigstens je länger desto mehr, heute mehr als jemals früher an Kraft. Um so dringender ist es Zeit, nicht mehr zu entschuldigen sondern besser zu machen, d. h. der ganzen Wahrheit, das Prinzip derselben einbegriffen, Gestalt und Bedeutung einer geschichtlichen Stufe zu geben, oder als ideelle Totalität nur des gegenwärtig Gewußten zu bestimmen.

Nur auf diesem Wege ist es zugleich möglich, einer gewissen Richtung des Geistes in unseren Tagen die unter dem Namen der absoluten Kritik bekannt ist, zu begegnen. Dieses Begegnen beinahe in beiderlei Bedeutungen, in der freundlichen wie feindlichen. Denn was die freundliche betrifft, so ist es keine Frage, daß in unserm dialektischen Fortgange die absolute Kritik enthalten sei. Es hat sich nämlich ergeben, daß alles Objective und Allgemeine, die Wahrheit selbst Zweck und Bestimmung sowohl darin finden zu sein wie auch ihr Sein zu überschreiten oder sich zu entwickeln. Als Totalität der Objecte hat das Object innerhalb der Sphäre des Seins den Gipfel der Entwickelung erreicht. Nun verläßt es die Sphäre des Seins, da sich zeigt, daß es Totalität nur sein könne so fern es zugleich Moment. So wird es zur Wahrheit in unserm Sinne. Dieser Begriff der Wahrheit hat das Eigen=

thümliche, daß er die Kritik der Geschichte welcher er und in ihm Alles unterworfen ist, an sich selber setzt, gleichsam den Punkt an sich zeigt wo der Fortschritt anzuknüpfen habe: die Achilles-Ferse nach der kurzsichtigen Meinung, für den weiter Blickenden ein Keim neuen Lebens. So unterwirft sich alles Objective, alle Wahrheit der Kritik; von wem aber die letztere zunächst geübt wird oder wer bestimmt ist sie einst zu üben, das ist offenbar der dermalen noch individuelle Geist, der durch das Object und die Wahrheit hervorgerufene und beförderte Wachsthum des individuellen Geistes. Die Kritik also welche alles Object und Allgemeine durch das fortschreitende Individuum unausbleiblich zu leiden hat, ist in unserm Begriffe der Wahrheit und ihrer Bewegung als ein nothwendiges Moment enthalten. Der Angriff der absoluten Kritik daher gegen die Wahrheit welche ihre eigene Kritik im Keime mit sich führt ist kein Angriff mehr, oder ist abgeschlagen ehe er geschehen. Er müßte denn dagegen gerichtet sein, daß die Wahrheit, da sie es doch als ihren Zweck kennt verändert zu werden, überhaupt unternimmt sich hervorzubringen und zu entwickeln. Hier scheint jedoch der Punkt zu sein wo die Wege, der der absoluten Kritik und der unsrige sich scheiden. Denn dasjenige Individuum dessen Entwickelung wir als das die Wahrheit überflügelnde höhere Element auffassen, ist das absolut thätige, das geschichtliche, das aus sich heraus lebt, denkt, handelt, und dessen Kritik der überlebten Wahrheit in einer neuen That und Bethätigung seines eigenen tieferen Lebensgrundes besteht. Nur dieses geschichtliche Individuum hat die Kraft und darum die Berechtigung zur Kritik und Reform der objectiven Wahrheit, und nur seine Kritik ist auch die geschichtliche, diejenige welche von der objectiven Wahrheit anerkannt und als ihr Zweck an ihr selbst gesetzt ist. Dieses Individuum kann nicht fragen weßhalb die als veränderlich bestimmte Wahrheit oder das Object überhaupt dennoch sich die Mühe gebe sich wieder hervorzubringen; denn es erhebt sich nur in so fern über ein vorhandenes Allgemeines als es aus der Tiefe des individuellen Geistes ein höheres Allgemeines hervorbringt, und nothwendig hervorzubringen sich bewußt ist. Jene Frage kann nur dann aufgeworfen werden wenn an Stelle eines absolut gültigen Allgemeinen, welches frei-

lich allemal eine Fiction, nicht die individuelle Kraft sondern die individuelle Leere gesetzt wird. In diesem Falle wird auf die eine Seite die Veränderlichkeit des Allgemeinen und Objectiven, auf die andere Seite als Consequenz die absolute Berechtigung des Individuum gestellt. So wird aber die letztere wieder zur absoluten Wahrheit, zum Dogma, das man doch gerade bekämpfen will und vernichtet zu haben meint. So wird der Willkür, dem Einfalle Thür und Thor geöffnet, dem Fortschritte der Geschichte aber versperrt. Das geschichtliche Individuum ist darum und darum allein gegen die bestehende und gegenwärtige Wahrheit berechtigt, weil es nothwendig eine höhere hervorbringt, oder irgendwie hervorbringen hilft. Fehlt diese Nothwendigkeit, so ist es nicht als das geschichtliche bestimmt, oder es ist leer und willkürlich. Es giebt nun allerdings kein Individuum das nicht in irgend einer Sphäre an dem Fortschritt der Geschichte mitarbeitete, allein es muß auch als solches und nur von seiten dieser Thätigkeit aufgefaßt werden so fern es als das absolut kritische bestimmt wird. Bleibt man dagegen bei dem Gedanken stehen: die Wahrheit hält nicht Stand gegen das Individuum, und meint mit diesem halben Gedanken das Reich individueller Freiheit erobert zu haben, so irrt man und ist vor der Hand nur zur individuellen Faulheit gelangt.

Das Weitere zur Abfindung mit der absoluten Kritik muß der Fortgang unserer Entwickelung bringen, den wir demnach wieder aufnehmen.

Und zunächst zwar möchte die Annahme einer künftigen vollendeteren oder höheren Wahrheit auf die wir geführt worden sind einer Beleuchtung von noch anderen Seiten her bedürfen. — Die Wahrheit ist Moment; als die weitere Sphäre aber deren Moment sie sein könnte ist die Geschichte der Zukunft erschienen, und speciell die angenommene künftige Wahrheit. Allein die künftige höhere Wahrheit ist nothwendig eine solche, die wir nicht wissen; denn würde sie gegenwärtig gewußt, so wäre sie keine künftige mehr und auch keine höhere als die gegenwärtige, sondern wäre eben die gegenwärtige. Wissen jedoch heißt gegenwärtig haben; was wir daher von der künftigen Wahrheit wissen, so viel ist gegenwärtig. Wenn wir nun auch von derselben nichts weiter wissen wollen, als daß sie eine höhere und vollendetere als die ge-

genwärtige sei, so muß wenigstens dieser eine Gedanke, wenn er mehr als eine bloße Fiction und willkürliche Annahme sein soll, dem (gegenwärtigen) Wissen, der gegenwärtigen Wahrheit angehören. Er muß eben so sicher gewußt werden wie irgend ein anderes Object das wir heutigen Tages zu wissen behaupten dürfen. Sicheres Wissen aber ist Wissen aus dem Prinzipe des Wissens, folglich muß auch jener Gedanke einer künftigen höheren Wahrheit, soll er nicht willkürlich sein, aus dem Prinzipe der gegenwärtigen Wahrheit gewußt werden, in diesem gesetzt sein und wurzeln. Als dieses Prinzip haben wir das Individuelle Ich kennen gelernt, und es wäre daher aus diesem jener Gedanke zu entwickeln. — Wenn man aber dem bisherigen Gange aufmerksam gefolgt ist so wird man finden, daß der erwähnte Gedanke nirgend anders woher (wie es auch eine methodische Darstellung mit sich bringt) als aus unserm Prinzipe geschöpft sei. Durch eben dieselbe Natur und Beschaffenheit des Prinzips vermöge deren die Wahrheit zum Momente bestimmt wird ersteht auch der Gedanke einer höheren künftigen Wahrheit.

Es kann hier freilich die ganze Erörterung über die Natur des Individuellen Ich nicht wiederholt und nur kurz an das Frühere erinnert werden. — Die Momente des Individuellen Ich sind folgendergestalt entwickelt worden. Erstlich ist es Object setzendes Subject; würde es in diesem Thun seiner mit allen Bedingungen vollständig bewußt, so wäre es absolutes Ich, das Prinzip der Identitäts-Philosophie. Wir haben jedoch erkannt daß ein jeder Act des Bewußtseins, des Object-Setzens zugleich ein ungewußter Act der Entgegensetzung eines Ich gegen das Object (wäre mit letzterem auch das Ich selber gemeint) sei. Dieser ungewußte Act ist das Individuelle Ich. Zweitens ist derselbe als Act oder Bethätigung der individuellen Freiheit bezeichnet worden. Mit welchem Rechte wird er so bezeichnet? 1) Individuell heißt er a) deßhalb, weil er ungewußt vorhanden ist; was dagegen gewußt wird, Object ist, ist Allgemeines, und Wissen heißt Allgemeines haben. Nun kann zwar der Act so allgemein hin als Voraussetzung alles Objects gewußt werden wie wir sein Wesen hier entwickelt haben, allein nicht in seiner einzelnen Bestimmtheit wie er als Voraussetzung eines bestimmten Objects, das eben ge-

dacht oder vorgestellt wird vorhanden und wirksam ist. Vielmehr ist er hinter dem Bewußtsein welches wir jetzt über ihn entwickeln auf eine Weise thätig die wir nicht bestimmter auszusprechen vermögen als es geschehen. Sodann b) heißt der Act auch deßhalb individuell, weil er so absolut verschieden und mannigfach ist wie die Erkenntniß-Kraft und Geistes-Verfassung der verschiedenen Individuen unter einander und ein und desselben Individuum zu verschiedenen Zeiten. — 2) Bethätigung der Freiheit oder Befreiung ist der Act mit Recht in zweierlei Beziehung. a) Im Rückblick auf die Natur, indem er den Uebergang der Natur in den Geist, in das Gebiet der Freiheit, macht und die ursprüngliche Repulsion und Scheidung des Einfachen (Unbewußten) von sich selbst darstellt. Er ist noch nicht Object, sondern ist genau und rein das Werden des Objects. So wird die Freiheit des geistigen Individuum. Allein nun ersteht b) in den Objecten eine zweite Natur, ein Sein, das als absolute Macht, Substanz, Geist auftritt und das wir oben als Totalität der Objecte bezeichnet haben. In dieses müßte das Individuum aufgehen und vermöchte nicht aus ihm sich wiederzugewinnen, wenn nicht in dem Acte durch welchen das Object erst möglich und hervorgebracht wird, zugleich die individuelle Freiheit auch gegen die Welt der Objecte sich bethätigte, gegen die eigenen Producte sich behauptete. Und es erhält sich trotz der Welt der Objecte die Lebendigkeit der Individuen nicht nur, sondern diese ist der lebendige Grund der Objecte, das Werden des Seins. Dieses Werden gräbt allemal eine Stufe tiefer in den Schacht des Geistes als das Bewußt-Sein liegt, und dieses letztere ist durch jene tiefere Basis nur möglich, die aber vielmehr keine seiende Grundlage sondern ungewußte Arbeit oder Leben ist. Sie ist der Lebensfaden des Individuum welches so sein Werden erhält und behauptet; indem es die Welt der Objecte erzeugt, das Sein des Objectes hervorbringt, hebt und lös't es zugleich Schritt vor Schritt dieses Sein auf und stellt sich wieder her. Beides in einem Acte, schafft es die Objecte und legt den ersten Keim seiner Befreiung von ihrer Herrschaft. Letzteres aber allemal ungewußt, im Dunkel des individuellen Lebens. —

Hiernach besteht aller Fortschritt des Erkennens darin, nach

der einen Seite, gleichsam nach außen, für das Bewußtsein, die Welt der Objecte theils zu bereichern theils zu vereinen und zu vereinfachen; nach der andern Seite aber, nach innen, in der Bethätigung der individuellen Freiheit. Oder mit anderen Worten: durch den Fortschritt der Erkenntniß entsteht nicht nur ein höheres, vollendeteres Erkanntes sondern auch ein höheres Erkennendes d. h. die wachsende Kraft und Spannung der individuellen Entgegensetzung gegen das Object, durch welche letzteres getragen wird. So wird alles Bewußtsein (natürlich auch das Selbstbewußtsein) von einem Bewußtwerden, aber einem stufenweise intensiveren, begleitet, und dieser ursprüngliche Act, das Individuelle Ich, stellt sich beständig, aber immer als ein tieferer, wieder her. Weil aber dieser ursprüngliche Act, der Object-schaffende und bildende, in diesem Thun zugleich das Object überwindet und sich als ein erneuter und vertiefter wiederherstellt, so gewinnt er auch seine gleichsam ursprüngliche Naturkraft wieder, Objecte zu setzen, zu bilden, aber solche die entsprechend sind seiner gewachsenen, intensiveren Kraft. In Folge dessen nun wird durch das Erkennen und Begreifen eines bestimmten Objects nicht nur, auf subjectiver Seite, die Fähigkeit gewonnen dieses bestimmte Object zu begreifen, sondern offenbar zugleich ein Ueberschuß an Erkenntnißkraft, der Keim, das Werden eines tieferen Bewußtseins als das durch die Erkenntniß des bestimmten Objects gewordene. Die Thätigkeit des Individuum beim Erkennen geht nicht darin auf, ein Object theils hervorzubringen theils sich anzueignen und zu durchdringen, sondern ist außerdem und im Gegensatz zum Object reine Manifestation seiner selbst als dieses bestimmten, so organisirten und auf dieser bestimmten Erkenntniß- und Entwickelungs-Stufe befindlichen Individuum. Eben hierin, in dieser Manifestation besteht jener Ueberschuß an individueller Kraft der alles Erkennen begleitet. Er ist in Hinsicht auf das Individuum Lebens- und Freiheits-Aeußerung desselben gegen die Objecte, der Keim, der erste Schritt der Befreiung oon den gesetzten Objecten; in Hinsicht auf die Objecte aber ist er das erste Werden eines tieferen Bewußtseins, als dasjenige ist welches von den gegenwärtigen Objecten gebildet wird. Oder sagen wir statt „Objecte" Totalität der Objecte, und zwar diese mit der ihr zu-

kommenden Bestimmung des Momentes, d. h. also sagen wir „Wahrheit", so hat sich ergeben, daß die Bethätigung individueller Freiheit welche alles Setzen und Bilden des Objects begleitet ebensowohl auch als erster Keim einer höheren Wahrheit zu betrachten sei. So tritt zwischen Bewußtsein und tieferem Bewußtsein, zwischen Wahrheit und höherer Wahrheit gleichsam als Mittelglied das Element der individuellen Freiheit, die Befreiung von den Objecten als der Totalität, oder von der gegenwärtigen Wahrheit. Und zwar ist dieses Mittelglied, wenn wir das Verhältniß auf dem Gebiete der Geschichte betrachten wollen, nicht das besondere Eigenthum einer bestimmten Zeit, so daß es als ein drittes zwei Zeitalter verbände, sondern ist beständig mit- und durchwirkend, in dem Maaße wie die Erkenntniß nicht stille steht.

Zieht man zu dieser Deduction noch die ausführlichere Erörterung im Abschnitte vom Ich hinzu, so wird es vollkommen deutlich werden, wie aus unserm Erkenntniß-Prinzipe der Gedanke einer höheren künftigen Wahrheit nothwendig herfließe. So fern das Prinzip als Act der individuellen Freiheit begriffen wird muß es auch als Keim einer höheren Wahrheit erscheinen: es sind nur zwei Auffassungs-Weisen ein und desselben Wesens. — Das Prinzip der gegenwärtigen Wahrheit setzt also zugleich nothwendig den Gedanken einer höheren künftigen Wahrheit; und zwar wie thut es dies? als Act, Bethätigung der individuellen Freiheit. Wenn nun aus eben diesem Prinzip der geschichtliche Fortschritt der Wahrheit und deßhalb die Nothwendigkeit für die Wahrheit gefolgert worden, sich selbst auf jeder Stufe als beschränkt und veränderlich oder als Moment aufzufassen, so erblicken wir jetzt das tiefere Gebiet zu welchem jene Auffassung der Wahrheit führt. Es ist das des ungewußten individuellen Lebens, der individuellen Freiheit. Vom Standpunkte des Objects oder der gegenwärtigen Wahrheit aus ist dieses Gebiet nur ihre Voraussetzung, nur ihr Prinzip, und sie leitet sich auf dasselbe zurück oder geht von ihm aus, weil sie ohne dasselbe undenkbar und unmöglich ist. Die Wahrheit wird durch dieses Prinzip gesetzt. Allein nun zeigt sich, daß dasselbe mehr ist als bloße Voraussetzung des Objects und bloß setzende Kraft der Wahrheit, daß es Aeußerung der individuellen Freiheit und als solche Keim einer höheren Wahrheit. Die Wahrheit ent-

deckt also in ihrem Prinzipe, in ihrer Voraussetzung zugleich ein anderes Lebens-Prinzip, oder erkennt daß in dem Grunde ihres Daseins zugleich der Grund eines anderen vollendeteren Daseins gegeben sei. Und nachdem sie sich bereits zum Momente bestimmt d. h. die Bestimmung ihres Fortschreitens anerkannt hat, erkennt sie nun auch die frische Kraft des individuellen Geistes welche ihren Samen aufnimmt und zu höherer, freierer Entwickelung zu führen vermag.

Daß die Bestimmung der Wahrheit zum Momente und ebenso der Gedanke einer künftigen Wahrheit ihre Ausführung und Erfüllung nicht auf die Weise empfangen können, daß die künftige Wahrheit für unser Erkennen entwickelt werde, dies ist mehrfach erwähnt worden und leuchtet von selbst ein. Denn, wie gesagt, die entwickelte Wahrheit der geschichtlichen Zukunft welche gegenwärtig gewußt würde, wäre keine künftige, keine Wahrheit der Zukunft, sondern wäre gegenwärtiges Wissen über die geschichtliche Zukunft und gehörte also vielmehr der gegenwärtigen Wahrheit an. Wir wüßten, weil Entwickeltes darum nichts über die Zukunft. Ja, wir wüßten noch nicht einmal die volle Gegenwart, erkennten nicht die Tiefe des gegenwärtigen Lebens so weit wie sie erkannt werden kann. Denn das Entwickelte ist nicht das Tiefste was gewußt werden kann, sondern, wie gesagt worden, das Entwickelte (Object, Wahrheit) oder das Bewußtsein setzt allemal das Werden eines vollendeteren Bewußtseins voraus von dem jenes getragen wird, und dieses Werden ist das Tiefste. Wenn man daher behauptet die Wahrheit und entwickelte Gestalt der geschichtlichen Zukunft zu wissen, so ist dies erstlich gegenwärtiges Wissen, Wissen aus dem Sinne der Gegenwart, welches die Zukunft nicht trifft. Zweitens aber ist es als gegenwärtiges Wissen oder als Wissen eines Gegenwärtigen, der Gegenwart, zu beschränkt und mangelhaft, wenn es nur Wissen des Objects, der Wahrheit im alten und herkömmlichen Sinne ist, nicht zugleich der andern Seite, der die Wahrheit auflösenden und umgestaltenden Bethätigung der individuellen Freiheit. Wirksam ist diese Freiheits-Bethätigung, wie die Analyse unsres Prinzips gezeigt hat, schon bei Geburt der Wahrheit, ja, die letztere ist ihr Gewirktes; daß sie aber als die geschichtlich fortführende und fortleitende Voraussetzung

alles objectiven geistigen Daseins auch erkannt werde, davon hängt die volle Selbst=Erkenntniß und Selbst=Erfassung einer Gegenwart ab. Ein Zeitalter, eine Gegenwart erkennt und erfaßt sich nur dann in ihrer Tiefe, wenn ihr das Leben und Streben der individuellen Freiheit, das sich nothwendig im Gegensatze gegen das Allgemeine, Objective, gegen die Wahrheit der Gegenwart kund thut, für ihr tiefstes und mächtigstes Vermögen gilt; oder, was dasselbe sagt, wenn der Gedanke der Wahrheit dem Gedanken der Freiheit die Herrschaft abtritt. Wie das objective, selbstbewußte Dasein des einzelnen Individuum die ungewußte Bethätigung der individuellen Freiheit voraussetzt, so muß auch ein Zeitalter so fern es neues Allgemeines, neue Wahrheiten erarbeitet zugleich einen neuen unermeßnen Keim individueller Freiheit erzeugen. Je bedeutender die Objecte, desto mehr muß diese individuelle Kraft der Entgegensetzung wachsen, wenn gleich ihr Hervortreten vielleicht erst dem folgenden Zeitalter seinen Charakter verleiht. Je entschiedener daher ein Zeitalter von gewissen Ideen beherrscht, gewissen Objecten hingegeben gewesen, um so kräftiger pflegt der Rückschlag, die Negation solcher Allgemeinheiten zu erfolgen: eben deßhalb weil alle objective Arbeit nur unter dem stillen Wachsthum der individuellen Freiheit vollbracht wird. Weil die letztere aber die Macht ist, welche die gewonnenen Objecte aufzulösen, umzugestalten, die Totalität zum Momente herabzusetzen vermag, so ist sie eben als gewaltiger und tiefer zu betrachten, als diejenige Arbeit eines Zeitalters, welche sich in seinen objectiven Erzeugungen manifestirt. Um so mehr muß eine Gegenwart um sich selbst zu erkennen auf dieses ihr tiefstes Leben reflectiren, auf die wachsende individuelle Kraft, wenn gleich diese noch nicht Gestalt gewonnen, nicht mit Händen zu greifen ist, und nur so die Voraussetzung des gewußten, objectiven Daseins bildet, wie im Verhältniß des Erkennens das Individuelle Ich diejenige des identischen Ich. — So ist es klar, daß eine Zeit die sich nur in ihren objectiven Producten und Erzeugungen erfaßt, lange nicht ihre Selbsterkenntniß erreiche und gerade die tiefste Seite ihres Selbst nicht erkenne. Um so weniger wird sie Anspruch machen dürfen, ihre Zukunft zu kennen.

Wenn hingegen eine Gegenwart das setzende Prinzip ihres objectiven Daseins, die individuelle Freiheit als ihr tiefstes Element

erkennt, so erfaßt sie darin zugleich ihre Zukunft so weit eine Gegenwart ihre Zukunft zu erfassen vermag, d. h. den Keim der Zukunft. Dieses aber, den Keim der Zukunft an sich zu erkennen, ist nicht minder unerläßlich zur Selbsterkenntniß der Gegenwart. Denn um sich als Gegenwart zu denken muß sie eine Zukunft denken und muß der Grenze zwischen Gegenwart und Zukunft sich bewußt werden. Dieser Grenze sich bewußt werden und den Keim der Zukunft erkennen, ist aber offenbar ein und dasselbe. Denn die Grenze ist dasjenige, was sowohl der Gegenwart als der Zukunft angehört; und ebenso gehört der Keim oder Same als Product, und zwar als reifstes und letztes, der Gegenwart an, als Producirendes aber, als sich selbst entwickelnd, bildet er die Zukunft. So verbindet er Gegenwart und Zukunft und läßt das Gebiet der Gegenwart dadurch erst vollendet erscheinen, daß er ihre Grenze gegen die Zukunft aufzeigt; trennt aber auch nicht minder, wenigstens vom Standpunkte der Gegenwart angesehen, weil er für letztere nur Keim, bloße Kraft sein kann, deren Entwickelung, Gestaltungen, Folgen von jener nicht zu ermessen sind.

Das reifste, höchste Product einer Gegenwart und der Keim ihrer Zukunft ist ein und dasselbe, und jenes Product ist die individuelle Freiheit oder derjenige bestimmte Grad individueller Freiheit welchen das objective Leben einer Gegenwart als seine Voraussetzung mit sich trägt. Die mit der Bedeutung der Objecte, des Allgemeinen, wachsende Kraft und Spannung der individuellen Selbstbethätigung, der Keim eines höheren Allgemeinen. Oder, was dasselbe sagt: die Vertiefung des Lebensgrundes ist das reifste und höchste Erzeugniß des Lebens eines Zeitalters, und eine Zeit erfaßt sich nur dann dem vollen Begriffe nach als Gegenwart, wenn sie in der ungewußten individuellen Freiheit die sie nothwendig erzeugt und fördert, theils ihr eigenes tiefstes Lebens-Element theils den Ausgangspunkt des kommenden geschichtlichen Lebens voraussetzt.

Auf diesem Punkte der Betrachtung sehen wir nun den öfter berührten Widerspruch im „Wissen der Zukunft" gelöst. Alles Wissen ist gegenwärtig, also auch das Wissen über die Zukunft; es ist gegenwärtiges Lebens-Moment. Soll nun die Zukunft nicht nur der Zeit sondern der Sache nach von der Gegenwart sich un-

terscheiden, so muß auch das Wissen der Zukunft prinzipiell verschieden von dem gegenwärtigen sein. Das Wesentlichste der Zukunft also, ihr Wissen, könnte unmöglich gegenwärtig gewußt werden. Wie denn auch wirklich dasjenige was man über die geschichtliche Zukunft zu wissen behauptet, in Folgerungen aus dem gegenwärtigen Bewußtsein, in abstracten Consequenzen gegenwärtiger Lebens-Richtungen zu bestehen pflegt. Dergleichen ist natürlich meist in hohem Grade einseitig; und doch liegt schon die einfache Reflexion so nahe, daß ein Geschlecht dem unsre gesammte Gegenwart zur Erfahrung und Schule dient, für uns unermeßlich reicher an Kraft des Bewußtseins wie an Fähigkeit zur Selbstbethätigung und zur Gestaltung seines Lebens sein werde. Das einzig wahre Wissen der Zukunft bleibt daher dasjenige ihres Keims, d. h. der individuellen Freiheit; das Wissen von dieser aber ist eben so wohl Wissen eines gegenwärtigen, und eben deßhalb wahrhaft. Es unterscheidet sich von dem chimärischen Wissen der Zukunft weil es nur dasjenige an ihr zu erkennen behauptet was zugleich zum Begriff der Gegenwart gehört, die Grenze, den Ausgangspunkt der Zukunft. — Wenn wir daher den Begriff der Zukunft festhalten d. h. sie als einen Zustand denken der prinzipiell von der Gegenwart sich unterscheide, so wissen wir über dieselbe Eins gewiß, daß sie auf ein vollendeteres Bewußtsein individueller Freiheit sich gründen müsse als der Gegenwart zukommt. Dieses höhere Maaß individueller Lebendigkeit und Selbstbethätigung ist es wohin eine Gegenwart gleichsam ausmünden soll und wirklich mündet, und wenn die Wahrheit überhaupt, also auch die Wahrheit unsrer Gegenwart, zum Momente sich herabsetzt oder als sich entwickelnd bestimmt wird, so ist das nächste Ziel ihres Fortgangs die individuelle Freiheit. Weiter reicht der Blick der Gegenwart nicht, bis hieher aber reicht er sicher. Die entwickeltere Weise der künftigen Wahrheit kennen zu wollen, ist die besprochene Täuschung wo die Gegenwart in die Zukunft hinausgerückt und der sachliche Begriff der letzteren verwischt wird. Die bewegte Wahrheit läßt erst das Leben der individuellen Freiheit erblicken, welcher jene ihr Dasein wie ihren Uebergang verdankt, und läßt erst in der Tiefe der Gegenwart die schaffende Macht der Zukunft erkennen. Eine Wahrheit die mehr sein will als die Wahrheit einer bestimmten

Zeit, mehr als sich gegenwärtige Wahrheit, vermag zwar dem Gedanken einer höheren, freieren geschichtlichen Zukunft einen gewissen Vorschub zu leisten, der Entwickelung des Geschlechts einen gewissen Spielraum zu verleihen. Allein Erfahrung und Begriff lehren, daß wo überhaupt Geschichte herrsche, ihre Bewegung lawinenartig und ihr Fortschritt je länger desto schneller sei. Sie rafft auf und zerstört je weiter vorwärts desto gewaltiger was auf der Oberfläche des Daseins liegt. Die Wahrheit und Wahrheiten sind preis zu geben weil es ihre Bestimmung ist, und auf die Freiheit, auf die unendliche Bewegung und den Lauf selber ist das Leben einer Gegenwart zu gründen. So wird sie vor der Zukunft nicht das Antlitz verhüllen, sondern der nahenden winkend entgegengehen.

So viel von dem Gedanken einer höheren geschichtlichen Zukunft welchen die Bewegung der Wahrheit hervorruft. Was in dieser Hinsicht die Gegenwart betrifft, so ist bemerkt worden, daß sie zu ihrem eigenen Begriffe so weit es möglich erst dann gelange, wenn sie die Grenze ihrer selbst gegen die Zukunft d. h. das Element in sich erfaßt welches wir die individuelle Freiheit nennen. Sie erreicht dann das Uebergehende von Zeit zu Zeit, das zugleich in sich selst ein Fortgang ist. Es ist gleichfalls bemerkt worden daß nur diese Selbst-Auffassung einer Gegenwart die geschichtliche sei; nur wo der Fortgang der Geschichte über die Gegenwart hinausgesetzt wird, erfaßt man die Gegenwart als geschichtliches Moment, und er wird hinausgesetzt so bald der Ausgangspunkt, die Grenze der Zukunft gefunden worden. Wie wäre eine geschichtliche Zukunft, d. h. ein Standpunkt des Bewußtseins denkbar auf welchem die gesammte Gegenwart, das was jetzt als Totalität erscheint, nur als Moment, als eine einzelne vergangene Lebens-Phase betrachtet werden wird, wenn wir nicht den ersten Anfang der Entwickelung solcher Zukunft in der Gegenwart aufsuchen und schon dort finden zu müssen überzeugt sind? Wie wir erkennen, daß die vergangenen Wahrheiten oder Lebens-Gestaltungen oder geschichtlichen Epochen theils eine Gegenwart gebildet und sich ausgelebt, die Menschen beherrscht haben, zugleich aber den Keim höherer Gestaltungen gelegt und als Totalitäten aus dem Bewußtsein geschwunden sind, in derselben Weise ist auch die Ge-

genwart theils als Frucht zu betrachten und zu genießen, theils aber der Same der Zukunft in ihr aufzusuchen. So erst wird sie die ganze volle Gegenwart für unser Bewußtsein werden, oder wird geschichtlich, als geschichtliche Erscheinung schon gegenwärtig bestimmt. Wo in der Gegenwart aber liegt jener Keim und Same? oder, wenn die gesammte Gegenwart als der Same selbst betrachtet wird, wo ist der Boden, in welchen dieser Same einer höheren Bestimmung gelegt wird? Offenbar sind die Individuen der Boden, der individuelle sich nicht bewußte Geist. Denn was nur immer Object und für das Bewußtsein ist, gehört der Gegenwart an, ist gegenwärtige Erscheinung oder um beim Bilde zu bleiben gehört zur Blüthe und Frucht der Gegenwart und ist als solches nicht Keim der Zukunft. In seinen Objecten, in demjenigen dessen ein Zeitalter sich bewußt ist, lebt es sich aus, wogegen es als Keim einer künftigen Zeit sich hineinlebt in die gestaltlose Tiefe des individuellen Geistes. — Die Wahrheit zum Momente der Entwickelung der Freiheit bestimmen, und die Gegenwart zum geschichtlichen Momente bestimmen, ist ein und dasselbe. Wird die Wahrheit als Moment erkannt so enthüllt sie ihre Tiefe, ihren Grund, nämlich die individuelle Freiheit; und wird die Gegenwart als geschichtliches Moment gefaßt, so enthüllt sie die Zukunft so viel von derselben erkannt werden kann, d. h. ebenfalls die individuelle Freiheit. Wahrheit ist der Begriff oder das Selbstbewußtsein der Gegenwart, und da zufolge der Lehre vom Individuellen Ich alles Selbstbewußtsein gleichsam über sich hinausgehoben und als in Entwickelung begriffen gesetzt wird, so geschieht eben dasselbe der Gegenwart, deren Begriff die Wahrheit ist. — Gelangt daher eine Gegenwart in ihrer Selbst-Auffassung 1) nicht zu dem Gedanken einer höheren geschichtlichen Zukunft, so ist damit verbunden, daß sie 2) die Wahrheit nicht als Moment erfaßt; 3) ihr eigenes tiefstes Leben, das Gebiet der individuellen Freiheit nicht erkennt; und 4) nicht sich selbst als geschichtliches Moment aufzufassen vermag.

Wie diese Momente des Begriffes einer Gegenwart unter sich zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen, hat die bisherige Entwickelung zu zeigen gesucht. Aus derselben muß auch deutlich geworden sein daß die Bedeutung der auseinandergehaltenen Momente in dem einen Begriffe der individuellen Freiheit so wie er

hier verstanden wird verschmolzen sei. Es ist unser Begriff der individuellen Freiheit welcher der Gegenwart zu ihrer Selbsterkenntniß wesentlich ist und ohne den sie nach keiner Seite ihrem Begriffe Genüge thun kann. Nach der Entwickelung der Seiten und Momente jenes Begriffes wird es um so klarer geworden sein, wie ohne seine Erkenntniß ein Zeitalter an Stelle seines wahrhaften Begriffes nur Einseitigkeiten zu setzen und zu verfolgen vermöge. — Dieses Verfolgen einseitiger Richtungen aber oder Kleben an fixen Vorstellungen, weil die jedesmalige Gegenwart ihres vollen Begriffes entbehrt, macht überall die dunkle, tragische Seite des geschichtlichen Laufes aus. Es läßt sich diese Seite völlig entsprechend den vorher angegebenen Momenten auseinanderlegen und betrachten. Denn wo der Gedanke einer vollendeteren geschichtlichen Zukunft fehlt, dort erblicken wir das Sträuben und Stemmen gegen den geschichtlichen Fortschritt, gegen die von innen forttreibende Macht des geschichtlichen Geistes, das erst unter unsäglichen Opfern zu bewältigen oder auf Umwegen zu umgehen ist. Sofern aber die Wahrheit nicht als Moment erkannt wird, finden wir dieselbe reactionäre Macht in Gestalt des Aberglaubens an absolute Wahrheit, und während das Wesen des erkennenden Menschen darin besteht auf dem Wege sich zu befinden, glaubt er sich beständig am Ziele angelangt, wie oft auch die Täuschung sich wiederhole. Wo ferner die individuelle Freiheit ein unbegriffenes, nicht einmal geahndetes Gebiet ist, dort wird die Tiefe des Geistes und seine Entwickelung aus der Tiefe abgeschnitten zu Gunsten der bloßen Menge der Einzelheiten und der flachen Breite — wozu denn die orientalischen Despotieen das eklatanteste Beispiel liefern. Allein auch anderwärts, wo nur *eine* Seite des Lebens, z. B. die religiöse der Erneuerung durch die Frische des individuellen Geistes entzogen wird, kann es nicht sein, um die Stumpfheit der Seelen dem Himmel zu gewinnen, dem nichts minder als stumpfe Seelen gefällt, sondern um der echt irdischen Heerde Häupter zuzuzählen. Es ist Lebenstrieb und Nothwehr des Gedankens der seine Tiefe überflügelt sieht, die Fläche und Breite zu suchen. — Wenn aber endlich 4) eine Gegenwart nicht sich selbst als geschichtliches Moment auffaßt, so erscheint sich derselbe Unverstand (es ist immer ein und derselbe) als das Object der geschichtlichen

Nothwendigkeit, anstatt letztere in die Freiheit seines Willens und sich selbst zu ihrem Subjecte zu erheben.

Man sieht leicht wie es nicht gelingt, diese Seiten ein und desselben Standpunktes völlig auseinander zu halten. Und darum gelingt es nicht, weil es wirklich nur einen Weg giebt in welchen die Wahrheit mündet, nur ein Gebiet in das die Moment gewordene Wahrheit sich vertieft, die individuelle Freiheit. — Nachdem die einseitige und kurzsichtige Bestimmung der Wahrheit als der absoluten Totalität aufgehoben worden, wird sie zur gegenwärtigen Wahrheit. Diese ist der reichere und erst ihr voller Begriff. Der Begriff der Gegenwart aber ist nicht ohne den der Zukunft zu fassen; es ist die Grenze der beiden zu gewinnen. Diese Grenze haben wir entdeckt in der individuellen Freiheit. Sie ist der Ausgangspuukt der Zukunft und zugleich das tiefste Leben der Gegenwart. Weil sie aber diese Grenze ist so kann sie vom Standpunkte der Gegenwart oder der Wahrheit nicht als entwickeltes Object gefaßt werden, sondern ist für uns, für die gegenwärtige Wahrheit lediglich als Voraussetzung Object. So wie das Individuelle Ich die nothwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseins bildet. Nur als Voraussetzung, als vorauszusetzende höchste Kraft und Lebendigkeit des Geistes welche durch das objective Leben der Gegenwart nothwendig erzeugt wird, gehört die individuelle Freiheit der Gegenwart an. Aber als solche gehört sie ihr auch wirklich an. Und der Inbegriff unsres Bewußtseins, alle Momente des gegenwärtigen objectiven Lebens werden erst dann der tiefsten und reifsten Betrachtung deren wir fähig sind, unterworfen, wenn sie bezogen, in Beziehung gedacht werden auf die individuelle Freiheit. Ohne diese lebendige Voraussetzung der Gegenwart ist sie und sind die Formen ihres Daseins seelenlos, oder erst auf der Grenze zwischen Gegenwart und Zukunft wird die Gegenwart in ihrem hellsten Lichte betrachtet.

Die Individuelle Freiheit.

Nicht aus der Bewegung und Veränderung der Wahrheit ist die individuelle Freiheit deducirt worden, sondern umgekehrt jene aus dieser. Denn es ward vom Individuellen Ich ausgegangen, welches so fern es Freiheits=Act, Prinzip der Wahrheit ist — oder die innerste Lebensregung des Geistes und Bewußtseins ist Bethätigung der Freiheit. Diese ist daher der lebendige Grund welcher unser Nachdenkeu bisher fortbewegt hat und zu dessen eigenthümlicher Sphäre wir jetzt wiederum gelangt sind. Diese Sphäre ist nun, da es bisher nur zerstreut geschehen konnte, gesammelt zu bestimmen und zu begrenzen, und zwar zunächst gegen das Object und die Wahrheit.

Die individuelle Freiheit und das Sein.

Wie dem Object überhaupt so kömmt auch der Wahrheit das Sein zu; und wenn sie auch dahin bestimmt worden sich als Moment zu setzen, so bleibt sie zugleich Totalität und als solche seiend. Diese widersprechenden Seiten haben wir in dem Begriffe der gegenwärtigen Wahrheit oder gegenwärtigen Totalität vereinigt. Indem also die sogenannte absolute Wahrheit in den reicheren Begriff der gegenwärtigen Wahrheit übergeht, behält sie gleichwohl das Moment des Seins. Dennoch wird in diesem Begriff das Sein zugleich negirt. Denn die gegenwärtige Wahrheit setzt den Begriff einer künftigen und die Wahrheit als in der

Zeit sich entwickelnd. Diese Successivität ist ihr Wesen, wogegen die Totalität ihr nur relativ, ihr als der gegenwärtigen zukommt. Sein kommt der Wahrheit zu so fern sie gegenwärtige Wahrheit ist; weil aber der Begriff der gegenwärtigen eine künftige Wahrheit setzt so wird das Sein wieder negirt. Die Grenze wird zugleich gesetzt und überschritten; oder es ist die Bestimmtheit der Wahrheit und die Auflösung ihrer Bestimmtheit in ein und demselben Begriffe. Diese Auflösung oder die Grenze, vermittelst deren der Uebergang von der gegenwärtigen zur künftigen Wahrheit geschieht, ist schon früher als das Element der individuellen Freiheit bezeichnet worden. Sie also wäre die Negation des Seins der Wahrheit; sie befreit die Wahrheit von dem Sein, von der Schranke die ihr selbst als der gegenwärtigen (geschweige als absoluter) noch zukommt. — Allein es entsteht sogleich die Frage, ob denn der individuellen Freiheit nicht selber Sein zuzuschreiben sei? Denn so fern wir von ihr reden, ist sie unser Object, also seiend. Zur Antwort darauf ist an die bereits aufgestellten Bestimmungen des Individuellen Ich zu erinnern. Dieses ist die ungewußte Thätigkeit, vermöge deren wir das Denken oder das identische Ich selber zum Object machen und sein Wesen denken können. Denken wir nun so zu sagen das Individuelle Ich, so wird zwar etwas gedacht das dem Denken oder dem Ich angehört, aber nicht die ungewußte Voraussetzung dieses Denkens des Ich. Sie aber soll das Individuelle Ich sein. Folglich wenn wir das Individuelle Ich denken, so denken wir es sicher nicht. Um so weniger als dasselbe eine Kraft ist welche durch das Denken (von irgend etwas, was es immer sei) als eine größere sich bildet als diejenige Kraft ist welche dieses Denken selber ist.

Diese kurzen Züge sind ausführlicher an den bezüglichen Stellen entwickelt worden. — Da nun die individuelle Freiheit nichts anderes ist als diese Acte des Individuellen Ich, etwa in der Vielheit und Unterschiedenheit von einander gedacht, so folgt daß die individuelle Freiheit so fern sie Object ist oder gedacht wird, vielmehr nicht das sei was gedacht wird, sondern eine Kraft welche erst durch dieses vermeintliche Denken der individuellen Freiheit sich bildet. Was wir von derselben denken ist lediglich dies daß sie gleichsam hinter dem Denken oder Bewußtsein sich entwickele,

oder wir setzen sie voraus. Nun ist sie zwar als Voraussetzung auch Gedanke; wir denken sie als Voraussetzung, folglich denken wir sie, folglich ist sie Object. Allein indem wir diesen Gedanken denken, macht sie sich als Voraussetzung auch dieses Gedankens schon wieder geltend, welcher durch den Freiheits-Act nur möglich ist. Es ist also etwas anzunehmen das alles Erkennen und Denken begleitet ohne selbst ins Bewußtsein zu fallen, und dieses ist ein Moment des Bewußtwerdens selbst. Was wir von demselben wissen und wissen können, ist etwas nur ganz Allgemeines und Formales, nämlich daß es Voraussetzung des Denkens oder daß es Freiheits-Act sei. Dieses Wissen, wie es die Natur des Wissens mit sich bringt, faßt die einzelne Acte unter einen Begriff oder eine Benennung zusammen, während es ihnen wesentlich ist absolut verschieden von einander zu sein. Wäre ihr Wesen und Begriff ein für allemal festzustellen, so wäre auch der Begriff des Erkennens ein für allemal gefunden und dasselbe würde nicht als sich entwickelnd d. h. nicht immer neu und immer tiefer sich für sich hervorbringend gefaßt werden können. Also das Allgemeine und Formale welches wir von den Acten aussagen können, erschöpft ihr Wesen nicht, ja widerspricht demselben; oder es tritt hier der Fall ein, daß das Allgemeine seine Einzelnen nicht erreicht, ihnen gegenüber steht und eben deßhalb nur formal ist. Und zwar darum tritt dieser Fall hier ein und muß eintreten, weil das Ich welches das Allgemeine des Begriffes überhaupt ist, durch die Einzelnen (die Acte des Individuellen Ich) oder durch seine eigene Thätigkeit über sich selbst hinaus geführt und entwickelt wird. Wo nicht die fortschreitende Geschichte und Vertiefung der Selbst-Erkenntniß sondern ein fixirter Gattungs-Begriff die Einzelnen bindet, herrscht allerdings die Einheit und Identität des Einzelnen und Allgemeinen. Anders jedoch in der Sphäre des Geistes; denn hier besteht die Lebendigkeit der Individuen darin, das Allgemeine aufzulösen, zu überschreiten, ein neues und höheres Allgemeine aus sich hervorzubringen. Der absolute und materielle Unterschied des Individuum und seines objectiven, für sein Bewußtsein seienden Begriffes ist hier die Lebendigkeit, der Anfang wie das Ende.

Denken wir hiernach z. B. den Begriff des Individuellen Ich

so wie er verschiedentlich bestimmt worden, als Act der individuellen Freiheit oder als Erweiterung und Vertiefung des Denkens, die durch das wirkliche Denken, aber gleichsam hinter diesem Denken (ungewußt), vor sich geht. Gesetzt nun, wir hätten keinen weiteren Grund dieses Individuelle Ich anzunehmen, als um dadurch den Fortschritt des Erkennens und Denkens zu erklären. Genug es wird angenommen; so ist klar, daß durch das Denken seines Begriffes ebenfalls eine Erweiterung oder Vertiefung unseres Denkens oder Bewußtwerdens geschehe. Diese so ganz allgemeine Annahme und Voraussetzung liegt in dem Begriffe des Individuellen Ich selbst; jedoch das Bestimmtere, die bestimmte Art und Weise und den genauen Umfang jener Vertiefung des Denkens die durch das Denken des Individuellen Ich geschieht, erkennen und erfassen wir in seinem Begriffe nicht. Jemand kann diesen Begriff genau so auffassen und nachdenken wie ich ihn gedacht habe, dieses Nachdenken aber kann seine eigene Denkkraft auf eine Weise anregen, erwecken, vertiefen, daß Folgerungen, Resultate, Producte entstehen, die ich selber nicht entfernt zu ermessen vermochte als ich meinen abstracten Begriff des Individuellen Ich aufstellte, und die jener Jemand ebenfalls nicht ahndete, als er lediglich diesem Begriffe nachdachte. Wie man denn überhaupt, man mag denken was man will, während dieses Denkens nicht übersieht und sich nicht bewußt ist, welche An- und Aufregungen, Erweiterungen, Verzweigungen die gegenwärtige Thätigkeit anspinne und in Gang setze. — So ist ersichtlich, daß wenn auch im Begriffe des Individuellen Ich eine Vertiefung des Bewußtseins als durch das Denken dieses Begriffes selbst sich hervorbringend gegeben sei, dennoch mit solcher allgemeinen Bezeichnung wie das „Werden eines tieferen Bewußtseins“ oder auch „Freiheits-Act“ über das wirkliche Wesen der einzelnen bestimmten Acte sehr wenig gesagt sei. Ist die durch das Denken des Gedankens der Vertiefung (durch das Denken des Individuellen Ich) g e s c h e h e n d e Vertiefung eine w i r k l i c h e, und eben dies wird im Individuellen Ich gesetzt, so ist dieses Geschehen etwas wesentlich Anderes als jener Gedanke und von letzterem gar nicht zu ermessen und zu erreichen. Oder: ist alles Bewußt-Sein von dem W e r d e n eines vollendeteren, tieferen Bewußtseins begleitet, so kann dieses Werden unmöglich dem materiellen Wesen

nach in jenem Sein enthalten und gegeben sein, sondern höchstens in ganz formaler Weise. Ich kann durch Analyse des Bewußtseins finden daß es sich entwickele, und denke nun: das Bewußtsein ist sich entwickelnd. Durch diesen Gedanken, wenn er etwa neu wäre entwickelt sich wirklich das Bewußtsein, denn sein Sein ist in und nach diesem Gedanken ein anderes als ehe es ihn erfaßte. Denken und Sein ist hier Eins. Nun aber fällt sogleich in die Augen, daß der Gedanke: das Bewußtsein entwickelt sich — unwahr geworden oder aufgehoben sei. Denn, so fern Sein und Denken im (Selbst)=Bewußtsein Eins ist, entwickelt sich das Bewußtsein nur in wie fern es denkt. Nun ist jener Gedanke: daß das Bewußtsein sich entwickele — gedacht worden, ist für mich Object, folglich auch die Entwickelung des Bewußtseins selbst so weit sie durch jenen Gedanken geschieht. Wenn nun auch dieser Gedanke durch ein ganzes System entwickelt wird, so könnte doch nimmer die wirkliche Entwickelung des Bewußtseins über solchen systematischen Gedanken derselben hinausgehend gedacht werden. Es würde also durch den Gedanken der Entwickelung einerseits die Entwickelung wirklich vollbracht, in so fern gedacht wird, andrerseits aber abgeschnitten, denn die Entwickelung geschieht auf diesem Wege nur in so fern sie gedacht wird (Sein und Denken ein und dasselbe). Gedacht aber kann nur eine bestimmte Art und Weise der Entwickelung werden, über welche daher die Entwickelung selbst nicht hinausgehen dürfte weil der Gedanke (durch welchen sie geschieht) nicht über sich selbst hinausgeht. Der Gedanke der Entwickelung ist daher, wenn die gedachte Entwickelung identisch mit der wirklich geschehenden sein soll, nothwendig ein Aufheben der Entwickelung für ihn selbst, also eine Vernichtung seiner selbst. Dies tritt unfehlbar ein, wenn man einseitig dabei beharrt, Sein und Denken sei Eins im Selbstbewußtsein oder das Selbstbewußtsein sei diese Einheit. — Das Bewußtsein muß vielmehr begreifen, daß das Sein zu welchem es im Denken oder durch das Denken für es selbst wird, nicht seine volle, ganze Thätigkeit ausdrücken könne, oder daß sein Begriff, es als sein eigenes Object, es selber nicht erreiche. Das Bewußt=Sein im engeren Sinne wird wohl erreicht; dies ist aber nur die eine Seite; das Werden wird jedoch nicht erreicht weil der Begriff Object, seiend ist. Darum eben

wird das Werden abgeschnitten, wenn man nicht über den Begriff des Werdens, d. h. über das Werden wie es sich im Bewußt-Sein darstellt hinausgeht, und dieses wiederum bedeutet, wenn man nicht das Bewußt-Sein selber in das Bewußt-Werden aufhebt.

Eben dasselbe kann auch so ausgedrückt werden: Das Ich vermag zwar sein Allgemeines zu denken, nicht aber sich als lebendige Einzelheit, weil es diese letztere nur wird, niemals ist; was es aber denkt, in seinem Bewußtsein hat, das ist weil das Bewußtsein selber seiend ist. Hierin liegt natürlich, daß Allgemeinheit und Einzelheit des Ich sich gegenüberstehen, oder daß die Allgemeinheit nur die abstracte sei. Wo das perennirende, absolute Werden des Ich, des Bewußtseins gedacht wird, kann der Begriff des Ich immer nur für ein Abstractum gelten. Denn dem Begriffe kommt das Moment des Seins zu; aus dem Gesichtspunkt des wahrhaften, absoluten Werdens hat aber das Sein nur die Bedeutung des Scheins, es bildet einen Abschnitt, einen Rahmen der ein gewisses Stück des progressus in infinitum befaßt. Eben deßhalb ist der Begriff des Ich immer nur die abstracte Allgemeinheit durch welche eine gewisse Stufe des ins Unendliche sich entwickelnden Selbstbewußtseins bezeichnet wird, während hinter diesem Begriffe oder dem Bewußtsein die lebendigen einzelnen Ich den progressus fortsetzen. Um der Lebendigkeit, der Freiheit willen fallen Allgemeinheit und Einzelheit des Ich wesentlich auseinander.

Wenn wir daher auch vermögen, die Acte des Individuellen Ich unter ein Genus zusammenzubringen, etwa wie es geschehen als Freiheits-Act oder Werden eines tieferen Bewußtseins zu bezeichnen, so hat solche Bezeichnung nur die Bedeutung der abstracten Allgemeinheit. Sie enthält dasjenige am Indivìdullen Ich was wir auf dem Standpunkte des gegenwärtigen Selbstbewußtseins zu erfassen vermögen. Die lebendigen einzelnen Acte oder Bethätigungen des Bewußtwerdens aber, welche die wirkliche Umgestaltung und Vertiefung des gegenwärtigen Denkens erst anbahnen, werden in ihrem schöpferischen Wesen durch solche Begriffs-Allgemeinheit nicht befaßt. Sie bilden ein Element auf welches die Allgemeinheit nur hinweis't; so wie alles Seiende, Objective, die Wahrheit und jede Allgemeinheit auf die individuelle Freiheit

zu beziehen ist, und in dieser Beziehung sein hellstes Licht empfängt.

Nach dieser Erörterung ist die obige Frage, ob dem so bezeichneten Elemente der individuellen Freiheit das Moment des Seins zukomme wie dem Object und der Wahrheit, leicht zu entscheiden. Es kann ihm nicht zukommen, weil die Thätigkeit in welcher die individuelle Freiheit besteht ihrem Wesen nach dem Bewußtsein sich entzieht. Und nur für das Bewußtsein ist Sein. Dennoch hat das Selbstbewußtsein oder auch die Wahrheit jene Thätigkeit sich vorauszusetzen, erkennt jedoch daß es seine Voraussetzung nicht in ihrem eigenen Wesen erfasse. Es muß verzichten das Sein der individuellen Freiheit zu gewinnen, sie zu fixiren, vermag aber gerade vermöge dieses Verzichtes die Wahrheit ihrer unendlichen Wiedergeburt zu überliefern.

Formales Verhältniß der Objecte zur individuellen Freiheit oder zur geschichtlichen Bewegung.

Das Verhältniß des Individuellen Ich oder dessen was wir Bethätigung der individuellen Freiheit nennen zum Begriff des Seins ist so eben besonders deßhalb ausdrücklich besprochen, damit man gründlich erkenne daß der Begriff der Freiheit der einer reinen, absoluten Thätigkeit oder des reinen Werdens sei. Sich frei machen oder frei werden ist daher der treffendere Ausdruck für den Begriff der Freiheit. Die Lebendigkeit des geistigen Individuum besteht darin, daß es von dem Allgemeinen und Objectiven, welches in seinem Bewußtsein vorhanden, auf ihm selbst unbewußte Weise sich frei macht. Wird es nicht so gedacht, so wird kein wirkliches Individuum sondern ein todtes Product, allgemeines Subject und dergleichen gedacht. Die Weise dieses sich frei Machens stellt der Begriff des Individuellen Ich dar, der auch in dieser Beziehung hinlänglich erörtert worden. Er ist sowohl der Begriff des Individuum wie auch der Freiheit — wie denn in Wahrheit nur das geistige Individuum sich frei zu machen vermag, und daher im eigentlichen Sinne des Wortes nur von individueller Freiheit geredet werden kann. — Wird die Freiheit

als ein Zustand vorgestellt und mit ihrem Begriffe das Sein verbunden, so geschieht das in uneigentlichem Sinne, so wie wir vielfältig eine Thätigkeit auf die wir nur schließen in einen Zustand den wir anschauten, zu verwandeln pflegen; wodurch aber die Thätigkeit und das lebendige Werden für unsern Blick verkürzt wird. — Man spricht zwar von Gründung und Herstellung der Freiheit unter einem Volke oder im Staate, und hat dabei die flüchtige Vorstellung eines gewissen Zuschnitts des öffentlichen Lebens oder überhaupt von dem Dasein des letzteren, allein das Wesentliche was durch solche Gründung der Freiheit geschieht, ist doch daß die Individuen ihrer eigenen Natur, ihrem eigenthümlichen Streben, Wollen, Handeln bis zu einem gewissen Grade überlassen werden. Dies geschieht nach zwei Seiten, indem einmal die Eigenthümlichkeit der Menschen mehr in das öffentliche und allgemeine Leben eintritt und dadurch ihre Wirksamkeit und Thätigkeit erweitert; sodann, indem das sogenannte Privatleben von Fesseln und Schranken befreit wird und das Individuum auch hier größeren Spielraum zur Entfaltung seines eigensten Wesens gewinnt. Das Wesen der Freiheit besteht also auch in diesem Falle in der lebendigen Thätigkeit und Entwickelung der Individuen. — Dessenungeachtet hat man nicht Unrecht, derartige Freiheit als einen Zustand vorzustellen und von bestimmten Freiheiten zu reden, weil eine sogenannte freie Gesetzgebung nur ein bestimmtes Maaß der Entwickelung individuellen Lebens im Auge hat, also eine Grenze und ein Begrenztes, somit ein Object, dem Sein zukommt und das als Zustand betrachtet werden kann. Hieraus aber ist denn auch ersichtlich was eine derartige Gründung der Freiheit thue und bedeute, nämlich daß sie der an und für sich werdenden Freiheit nur Grenzen setze und dieselbe einschränke. Sie mag engere Schranken erweitern, aber zugleich setzt sie deren.

Solche einschränkenden freien Gesetzgebungen haben selten bedacht, konnten und sollten es auch nicht, daß die Freiheit durch Freiheit sich nährt und daß die Lebens-Fülle der Individuen je mehr sie ausströmt um so mehr zunimmt. Diese Freiheit aber die sich durch sich selber nährt nicht nur, sondern darin ihren höchsten Zweck erkennt, Nahrung für sich selber zu sein d. h. in's Unendliche sich auszubreiten und zu vertiefen, also auch die Schranken

welche sie selbst etwa sich setze, nur als Mittel jenes ihres Zwecks zu behandeln — sie gerade ist es von der hier geredet wird und die nimmer als ein Zustand begriffen werden kann. Sie ist reines Geschehen und Werden, das sich frei Machen, und kann als Object oder als Wahrheit nur betrachtet werden so fern sie verkürzt wird. Zu ihr verhalten sich einzelne bestimmte Freiheiten und Zustände der Freiheit wie zum Individuellen Ich die Objecte und Wahrheiten. Es erzeugt die letzteren, ist ihr lebendiger Grund, aber im Erzeugen selbst ist es auch schon Negation ihrer Bestimmtheit. Eben so ist das sich frei Machen oder die individuelle Freiheit der erzeugende Grund dessen was als bestimmter Zustand der Freiheit erscheint, zugleich aber auch gegen die Schranke gerichtet welche in der Bestimmtheit liegt; wodurch sie manifestirt, daß die Weise des Objects ihr überhaupt unangemessen sei. — Wenn aber hier das Individuelle Ich und die individuelle Freiheit verglichen werden, so geschieht das uneigentlich; denn es ist auf dem Boden metaphysischer Betrachtung, wo die individuelle Freiheit zum metaphysischen Momente erhoben worden, ja für das tiefste Leben der Metaphysik gilt, kein Unterschied zwischen Beiden. Das Individuelle Ich ist Freiheits-Act und wird nur, wie bemerkt worden, als Vielheit und als solche eine Sphäre bildend Freiheit genannt. So sind denn auch nicht vergleichungsweise, sondern eigentlichst die bestimmten sogenannten Freiheiten Objecte, Momente der Wahrheit, deren Bestimmung es ist (wie durch die ganze bisherige Entwickelung hat bewiesen werden sollen) durch die Bethätigung der individuellen Freiheit aufgelös't zu werden.

Faßt man aber das Ganze dessen was sich bisher in der Geschichte, in Religion, Wissenschaft u. s. w. als Bewußtsein des Menschen von seiner Freiheit gezeigt und geäußert hat zusammen, und nennt dies Ganze die Freiheit, so gewinnt man ein Selbstbewußt-Sein des freien Wesens. Wer nun freilich das Selbstbewußtsein als absolut zu denken vermag, nicht als Moment eines Bewußt-Werdens, der wird auch die Freiheit als identisch mit dem bis jetzt durch die Geschichte entwickelten Bewußtsein derselben, also als Object fassen. Dies ist jedoch der Standpunkt der Wahrheit, auf dem freilich auch die Freiheit als Wahrheit und Object erscheinen muß. Nun ist aber gezeigt worden daß das Prinzip

der Wahrheit diese nicht nur als seiend sondern zugleich als sich auflösend setze, und in dieser letztern Qualität eben Act der individuellen Freiheit sei. Die individuelle Freiheit ist daher die reine Selbstbethätigung der Individuen im Gegensatz zur Wahrheit. Sie ist nichts mehr, weil wir die künftige Wahrheit nicht kennen. Nur den Uebergang der gegenwärtigen in die künftige Wahrheit können wir erfassen, und er ist die individuelle Freiheit, reines Geschehen und Werden, weil ungewußt. Dieses Uebergehen kann nicht weiter verfolgt werden, und die Lehre von der individuellen Freiheit kann nur darin bestehen, die Wahrheit und Objecte unter Voraussetzung des in seiner Bestimmtheit ungewußten Ueberganges und in Beziehung auf ihn zu betrachten. Die Wahrheit im Lichte der Freiheit betrachten heißt, jene erweitern; die Freiheit im Lichte der Wahrheit heißt, die Freiheit verkürzen.

Wäre dieses Werden des Bewußtseins, das Sich frei Machen als reine Selbstbethätigung des Individuum im Gegensatz zur Wahrheit nicht das tiefste Moment des endlichen Geistes, so könnte auch der Zweck des Objects und der Wahrheit nicht angegeben werden. Sie wären Selbst-Zweck; damit aber ihre Veränderlichkeit und Veränderung, dann die Geschichte so wie die Natur des Ich, unerklärt. Ist dagegen das Sich frei Machen selber der letzte Zweck, so leuchtet sogleich ein weßhalb das Object und die Wahrheit sind und das sind was sie sind. Denn erschienen sie nicht als Einheit und Totalität, so könnten sie durch den Prozeß des Bewußtwerdens nicht überwunden werden. Wo kein Widerstand vorhanden, kann sich auch die Kraft nicht manifestiren die ihn überwindet, und wo keine Bethätigung dieser Kraft, ist auch keine Entwickelung derselben. Wäre der reine Prozeß für das Bewußtsein unmittelbar vorhanden und gegenwärtig, und nicht durch den Schein der Totalität wie er der Wahrheit angehört gleichsam immer wieder verschlossen, so wäre das Bewußtsein oder das Ich selbst kein Prozeß, wäre nicht lebendig und brächte nicht durch sich selbst sich, als den Prozeß, hervor. Weil sich die Kraft nur am Widerstehenden, am Gegensatze entwickeln kann, und weil das Wesen des Ich Entwickelung, Werden ist, darum hat die Wahrheit die Form der Einheit und Totalität d. h. des dem Wesen des Ich Entgegensetzten. Also um des Prozesses willen, um das reine Sich frei Machen ist

das Object und die Wahrheit. Dieses Interesse hat aber noch auf der gegenwärtigen Stufe der Selbsterkenntniß das Ich an der Wahrheit, daß es ohne sie sein eigenes tieferes Werden nicht zu gewinnen vermag.

Das Verhältniß der Objecte zur individuellen Freiheit ist also kurz das des Mittels zum Zwecke. Die Welt der Objecte, der gesammte Inhalt des gegenwärtigen Bewußtseins und Selbstbewußtseins dient seiner Voraussetzung, der Entwickelung des individuellen Lebens. Hier liegt sein Zweck und darum der höchste Gesichtspunkt seiner Erkenntniß. Daß aber das Objective nicht Selbst-Zweck, sondern derjenige des Seins das Werden, des Wissens die Vertiefung des Bewußtseins über dieses Wissen als bestimmtes hinaus, kurz daß der Zweck die individuelle Freiheit sei, thut sich darin kund, daß durch sie die Objecte aufgelös't und umgestaltet werden. Die Wahrheit wird beständig verwandelt indem sie aus der Bestimmung der jedesmal gegenwärtigen Totalität für einen weiteren Horizont oder höheren Standpunkt des Bewußtseins in diejenige des Momentes übergeht. Das einzelne Object wird noch mehr durch Ausbreitung der Erfahrung und tiefere Einsicht verändert. — Weil es unmöglich und widersprechend ist daß der individuelle Geist dessen lebendiges Wesen Entwickelung ist sich selbst vollständig objectivire, so kann in Beziehung auf diese Entwickelung oder auf die individuelle Freiheit das Object immer nur als Mittel betrachtet werden. So wie nach der Lehre der Identitäts-Philosophie das Bewußtsein und sein Inhalt zur Realisirung des Selbstbewußtseins dienen, nicht anders dient dieses letztere, wie alles was Objectivität im Geiste gewinnt, der ungewußten Bethätigung dessen was wir individuelle Freiheit nennen. Die Objecte sind daher als Stützen und Hebel der individuellen Freiheit zu bezeichnen.

Der Gehalt der Objecte in Beziehung zur individuellen Freiheit oder zur geschichtlichen Bewegung.

Jedoch leuchtet sogleich ein, daß diese Auffassung eine ganz allgemeine und formale sei. Sie enthält nichts anderes als das

Verhältniß des Seins zum Werden oder der Form der Einheit, welche dem Object zukommt, zu dem absoluten Unterschiede den wir im Freiheits-Acte, dem Individuellen Ich, nachgewiesen haben. Die Objecte aber haben diese Form der Einheit weil sie Producte des Geistes sind, aus dem Leben des Geistes hervorgehen. Denn das Bewußt-Werden, welches Geist ist, wird an seinem Sein, welches Object ist. Die Form des Objectes erinnert daher sogleich und führt auf seinen Gehalt. Wie verhält sich der Gehalt des Objects zu dem Standpunkte der Betrachtung auf welchem wir hier stehen, zur individuellen Freiheit?

Das Object überhaupt, sei es ein Gegenstand der sinnlichen Gewißheit sei es das Selbstbewußtseiu (was man so nennt), kommt durch das Bewußtwerden oder den Freiheits-Act zu Stande. Als Product dieses Actes bezeichnet es je nach seiner Beschaffenheit eine mindere oder stärkere Bethätigung der individuellen Freiheit. So trägt das Kunstwerk die lebendige, schaffende Seele des Künstlers ohne selbst lebendig zu sein. Von dieser Seite betrachtet ist der Gehalt des Objects Freiheit, um so mehr je idealistischer es gefaßt wird. Die Objecte sind Manifestationen des Bewußtwerdens, jedoch nicht dieses Werden selbst, sondern in geschlossener Weise, recht eigentlich Stufen, die, indem sie dem Fortgange dienen müssen, nie aufhören den geschehenen Fortgang, das Erreichte abschließend zu bezeichnen. Der Gehalt der Objecte fließt aus dem Leben der Freiheit das in ihnen niederschlägt d. h. als seiend erscheint. — Warum dieser Niederschlag? das ist die Frage nach der Form der Objecte, welche kurz vorher und ausführlicher in dem Abschnitte vom Object behandelt ist. Die reine Thätigkeit des Bewußtwerdens ist der Zweck der Form der Objecte und ihre Bestimmung von dieser Seite daher, durch das Leben der Individuen umgestaltet zu werden. Es zeigt sich jedoch wie gesagt, daß sie Producte dieses Lebens selbst sind, ihr Gehalt Freiheit ist, oder daß sie wenigstens den Gang welchen die Entwickelung der Freiheit genommen wie Spuren bezeichnen. Und nicht nur gewinnt das Object seinen Gehalt aus dem Leben der Freiheit, sondern es kann von dem Gehalt der Freiheit nicht die Rede sein ohne ihn als Object zu fassen. Er kann nicht gesondert und unter sich bestimmt oder verglichen werden ohne Object zu sein. Er ist ein

bloßer Trieb und Keim und vollendet sich erst in der bestimmten Handlung und Erkenntniß, also als Object. Zwar haben wir diesen Freiheits-Keim als das tiefste Moment in der Welt-Anschauung einer Gegenwart kennen gelernt, als das über die Grenze der Wahrheit hinaus sich fortsetzende individuelle Leben, oder als Grenze der Zukunft; allein es leuchtet ein, daß so bestimmt die Freiheit nur von Seiten der Form genommen werde, als absolutes Werden, das freilich alle Bestimmtheit und allen Inhalt überragt und überschreitet. Jetzt aber war von dem Gehalt der Freiheit die Rede der nicht anders denn als Object für uns ist; und eben das Hinausgehen der Freiheit über sich selbst, der ungewußten Kraft über den Gehalt, das Gewußte (Object, Wahrheit) ist ja die wesentliche Form der Freiheit d. h. des sich frei Machens. Sie muß daher als Object sein, um über sich als Object hinausschreiten oder um ihrer Form genügen zu können. — Also nicht nur daß wir sagen, der Gehalt der Objecte fließt aus dem Leben der Freiheit; sondern auch umgekehrt: der Gehalt der Freiheit ist nur als Object zu fassen. Sobald wir ihn selbst von der Form der Freiheit trennen, noch mehr wenn er in sich selbst unterschieden, wenn von Stufen der Freiheit u. s. w. geredet wird, ist er Object. Wäre er nicht Object so hätten wir kein Bewußtsein über ihn, und daß wir seiner bewußt sind dadurch ist er seiend oder Object, denn nur im Bewußtsein ist Sein. Wären wir aber des Gehaltes der Freiheit uns nicht bewußt, wäre er nicht Object, so ist es dem Menschen unmöglich zu denken wie er den unendlichen Prozeß der Freiheit selbst, das sich frei Machen erkennen sollte. Denn dieses letztere ist nichts anderes als ein Schluß von der objectiven Bestimmtheit der Freiheit, von den bestimmten, seienden Gestaltungen derselben und von deren Wechsel und Fortschritt. Daraus daß das Sein der Freiheit sich vertiefend und erweiternd fortgeschritten, schließen wir auf das sich frei Machen; ebenso von dem Bewußt-Sein auf das gegenwärtige Werden; oder von der vergangenen Geschichte auf die Geschichtlichkeit der Gegenwart und Zukunft. — So bilden die Objecte oder unser Wissen die stufenweise Darstellung des vergangenen Freiheits-Prozesses selbst, und enthalten Leben, Werden — nur nicht das höchste, das gegenwärtige. Sie sind Träger der Freiheit, welche in ihnen für sich selbst und auch vor sich selbst

sich bewahrt und schützt. Wie gezeigt worden daß die Wahrheit nothwendig in den tieferen Grund der Freiheit zurückgeht, so folgt schon daraus daß es die tiefste Bestimmung der Objecte sei, Darstellung des vergangenen Freiheits-Prozesses zu sein — wie denn mit Recht die Geschichte die Entwickelung der Freiheit genannt worden ist. Diese vorletzte Erkenntniß aber wie wir sagen können (denn die letzte auf dem Standpunkte dieser Schrift besteht darin die Welt der Objecte auf den gegenwärtigen Freiheits-Prozeß zu beziehen) vollzieht sich nur so, daß trotz der Veränderung der Wahrheit und des Objects die einzelnen Objecte zugleich in Vorstellung, Verstand, Gedächtniß so erhalten werden wie sie auf den verschiedenen Stufen der Wahrheit sich darstellen und dargestellt haben. Denn im Elemente des Gewußten, des Seienden stellt sich das Werden als der Unterschied und die Vereinzelung dar. Das Werden des Gewordenen, des (concreten) Seienden erkennen, heißt die inneren Unterschiede des letztern erkennen. Hieraus folgt denn, daß der einzelne und einzelnste Gegenstand unseres Wissens in allen den wechselnden Gestaltungen und Beziehungen welche er in seinem Laufe von Erkenntniß-Stufe zu Stufe empfängt, Interesse und Bedeutung für den gegenwärtigen Freiheits-Prozeß gewinnt. Denn, wie gesagt, ist der letztere ein Schluß von dem vergangenen; oder der Gedanke der gegenwärtig fortschreitenden Entwickelung der Erkenntniß stützt sich auf die Einsicht in die vergangene Entwickelung. Diese letztere aber drückt den Prozeß, die Bewegung um so vollkommener aus, stellt denselben um so vollendeter dar, je Stufen- und Unterschied-reicher sie ist, d. h. je deutlicher die einzelnen Objecte, obgleich sie von einem Standpunkte der Erkenntniß zum andern geführt werden und sich verändern, zugleich in den Gestalten der niederen Standpunkte für das Bewußtsein erhalten werden. So ist die Ausbreitung des geschichtlichen Wissens, die Breite des Stoffes auf die Vertiefung des Bewußtseins, auf den Prozeß der Befreiung zu beziehen, und es ist nicht nur die Form der Objecte und der Wahrheit, sondern ebenso ihr Reichthum, der reine Gehalt welcher dem Freiheits-Prozesse dient und ihn befördert.

Irgend ein Gegenstand, z. B. aus dem Reiche der Natur, dessen Wesen und Zusammenhänge unsre Zeit viel gründlicher und

tiefer als das Alterthum erkannt hat, wird dessen ungeachtet so wie er diesem erschienen geschichtlich aufbewahrt und überliefert — nicht um unsre Kenntniß dieses bestimmten Gegenstandes zu fördern, sondern wie man sagt um der Geschichte des menschlichen Geistes willen. Eben diese Geschichte des menschlichen Geistes ist das Werden der gegenwärtigen Stufe des Wissens, der Bildung u. s. w., und es erlangt daher ein solcher Gegenstand des geschichtlichen Wissens wie etwa die Kenntniß der Alten von der Elektricität, die für das heutige Wissen von deren Erscheinungen und Wirkungen übrigens ohne Bedeutung ist, dadurch Gewicht daß sie jenes Werden darstellen hilft, daß sie eine Stufe der Entwickelung der Freiheit bezeichnet welche die Geschichte ist. — Betrachten wir nun das gewählte Beispiel, die Kenntniß der Alten von der Elektricität, noch näher. Erstlich fällt sogleich in die Augen daß für das Bewußtsein der Alten die Elektricität selbst und ihr Wissen von derselben zusammenfalle. Was sie von der Elektricität wußten darin bestand für sie die Elektricität. Für uns dagegen ist dies anders, es fällt der eine Gegenstand auseinander; Elektricität an sich und die Kenntniß der Alten von der Elektricität sind zwei verschiedene Gegenstände geworden. Der eine gehört der Naturwissenschaft an, der andere der Geschichte des menschlichen Geistes. Verfolgen wir den letzteren auf diesem Gebiete weiter und erkennen ihn genauer, so zerfällt derselbe wiederum in mehrere unterschiedene Objecte, indem wir nämlich die Kenntniß z. B. des Thales von der Elektricität von derjenigen unterscheiden welche dem späteren Alterthum zukommt. Auf diese Weise mehren sich die einzelnen Objecte des Wissens in's Unabsehbare, und um so mehr je genauer, sachlicher, ausführlicher die Forschung zu Wege geht. — Nun aber ist schon bemerkt worden, daß je Stufen-reicher, reicher an Einzelheiten, Objecten die Geschichte sei, um so vollendeter das Werden, die Bewegung, der Prozeß der Freiheit durch sie dargestellt werde. Dieser Prozeß aber oder das Werden ist der Geist der Geschichte; und es zeigt sich daher, daß diejenige Forschung die lediglich auf das Detail erpicht den Geist verachtet und nur Vereinzeltes (Thatsachen), Seiendes an's Licht zu fördern beflissen ist, gerade am meisten der philosophischen Auffassung entgegenarbeite. Denn

nur durch Vereinzelung ist in der Sphäre des Seienden, des Gewußten das Werden darstellbar.

Negation und Conservation der Objecte.

Es sind also in zweierlei Weise die Objecte auf das Individuum bezogen. Um ihrer Form willen hat das Individuum sie aufzulösen und zu verändern; seine Lebensbethätigung besteht darin, und die Objecte sind Mittel seines Lebens. Die Objecte, den Inhalt unsres Wissens, von niederen zu immer höheren Stufen der Wahrheit hinüberzuführen, ist nicht weniger Bestimmung der Individuen, wie der Objecte, es mit sich geschehen zu lassen. — Andererseits jedoch sahen wir, welches Interesse um des Gehaltes der Objecte willen die individuelle Freiheit haben müsse, die Objecte zu erhalten, zu bereichern, zu überliefern. Denn im Auflösen, Umgestalten der Objecte ist das Individuum nur unmittelbar werdend, dagegen kommt es zum Bewußtsein des Werdens erst durch die Darstellung des Werdens im seienden Stoffe. Die Geschichte lehrt das Bewußtwerden, das Individuum macht es. Das Machen ist von der Lehre nicht weniger abhängig als umgekehrt.

Diese beiden Verhältniß-Weisen der Objecte zu dem Individuum sind indeß noch von anderen Seiten zu betrachten. — Indem jeder Act des Bewußtseins ein Zurückgehen des Ich in sich selber ist, aber auf ungewußte Weise, so ist das Ich ein Werden. Wäre es wissend und erkennend sich völlig bewußt so wäre es seiend, Object. So aber ist es absolutes Werden, formal genommen bloße Kraft die eines Stoffes bedarf an dem sich manifestirend sie wachse. Dieser Stoff sind die Objecte, Wahrheit u. s. w. deren Bestimmung darin liegt, dem Bewußtwerden, dem unendlich wachsenden Ich zu dienen. Allein durch diesen Dienst dienen sie nicht minder sich selbst. Denn durch den Prozeß des Erkennens werden die einzelnen Objecte in die weitere, höhere Sphäre der Wahrheit hinübergeführt; das zufällige Ding wird ein wahres. Das wahre bestimmt sich weiter zum gegenwärtig wahren und empfängt als dieses eine Beziehung auf den Keim der Zukunft d. h.

auf das sich frei Machen oder die Entwickelung des Bewußtseins über die gegenwärtige Wahrheit hinaus. Dieses Ueberflügelt-Werden des Objects, selbst auf der letzten Stufe die wir es im Bewußtsein erreichen sehen, durch den Prozeß der Freiheit ist die höchste Bestimmung desselben. Der Untergang dieses Objects als dieses bestimmten und Uebergang in neue und tiefere Bestimmungen, und der Untergang der Wahrheit als der Wahrheit ist ihr Triumph nicht weniger als der der Freiheit. — Allein hierbei ist wohl zu unterscheiden. Keineswegs diese Passivität der Wahrheit, als solche unterzugehen oder verändert zu werden, ist ihre Bestimmung und höchste Bestimmung, sondern vielmehr die Wirkung zu üben auf das Individuum, auf das umgestaltende Bewußtwerden so daß die Veränderung erfolgt. Die Objecte, die Wahrheit machen ja die Schule des Individuum, der Freiheit, die Wahrheit erzieht zur Freiheit, und darum kann das Uebergehen in die letztere und durch die letztere von einer Seite als die eigene Wirkung der Wahrheit betrachtet werden. Jene erscheinende bloße Passivität, verändert zu werden, ist also wohl zu unterscheiden von dieser Activität, die Wirkung auf das Verändernde zu üben in deren Folge die Veränderung geschieht.

Fassen wir nun diesen Unterschied von Passivität und Activität näher in's Auge, so finden wir in ihm leicht die obige Unterscheidung von Form und Gehalt am Object und der Wahrheit wieder. Die Passivität ist die Form, das Sein oder die Einheit, welche nur der entgegengesetzte, widerstehende Stoff ist an dem die Kraft des Bewußtwerdens arbeitend wächst. Diese Form (der Einheit) ist allemal schlechthin aufzuheben und aufzulösen. Man wird entgegnen, sie stelle sich aber immer wieder her. Allerdings, wie sehr auch das Denken die Objecte verändere, es stellt immer wieder Objecte, Wahrheiten her. Darüber kann kein Streit sein; allein die Frage ist die, ob dieses Herstellen um der Form des Objects, um der Einheit, des Seins willen stattfinde. Wäre dieses der Fall, so würde die ganze Entwickelung des Geistes zwecklos und unbegreiflich sein; wäre es auf der Erde um Wahrheit zu thun, so bedürfte es wahrlich des unendlichen Jammers und Wehes nicht, denn die Wahrheit könnte mit einem Schlage sein. Entweder die Geschichte wird als ihr eigener Zweck

d. h. das sich frei Machen wird als Zweck des Daseins begriffen, oder der Prozeß der Geschichte bleibt unbegreiflich. Daß aber umgekehrt um des Prozesses willen das Object, die Wahrheit, kurz die Form der Einheit im Bewußtsein vorkomme, ist völlig begreiflich, weil der Prozeß, das sich frei Machen nur als die Arbeit an solcher Einheit gedacht werden kann. Darum stellt das Bewußtwerden die Form der Einheit oder das Sein immer wieder her und sich gegenüber, um seiner eigenen Arbeit willen die aber freilich nicht Arbeit schlechthin, nicht Danaiden-Arbeit, sondern Entwickelung, Vertiefung in sich selbst und Entfaltung seiner Tiefe ist. — Dieses Wiederherstellen und Wiedergewinnen von Einheiten und Objecten geschieht aber nicht ohne Bereicherung derselben vermöge der immer schärferen und innigeren Unterscheidung d. h. überhaupt durch die fortschreitende Erkenntniß auch des Vergangenen. Durch diese Bereicherung des Wissens von der Vergangenheit an Einzelheiten wird aber wiederum je mehr um so vollkommener der Prozeß des Bewußtwerdens (in der Vergangenheit) dargestellt; und es liegt eben hierin dasjenige was oben als die Activität der Objecte bezeichnet ward. Denn das Werden der Vergangenheit ist der Geist, das Leben der vergangenen Geschichte, welches sich, je größer die Fülle der Einzelheiten, um so ausdrücklicher von ihnen abhebt. So weis't die vergangene Geschichte gleichsam selbstthätig hin auch auf das gegenwärtige Werden, der vergangene Prozeß der Freiheit auf seine Fortsetzung in der Gegenwart. Die lebendige Seele der Vergangenheit wird zur Voraussetzung der Gegenwart, und so schiene das ungewußte Thun der Gegenwart zusammenzufallen mit der reifsten Lehre welche die Vergangenheit bietet. Als Begriff des Freiheits-Prozesses oder der Entwickelung der Freiheit scheint es fallen sie zusammen.

So würde sich jedoch ein Selbstbewußt-Sein, eine Wahrheit herstellen. Wenn die vorauszusetzende innerste Thätigkeit der Gegenwart (Entwickelung der Freiheit) ein und dasselbe ist mit dem Object, welches uns als Lehre der vergangenen Geschichte entgegentritt — so ist auch jene erste Object, oder das tiefste Selbst der Gegenwart ist für sie Object, wird seiend. Dies träte allerdings ein, wenn Beide wirklich zusammenfielen. Allein schon der Begriff

der Entwickelung, in welchem Beide, das vergangene und gegenwärtige Werden, eins sein sollen, widerspricht dieser Einheit, da in der letzteren die Entwickelung der Freiheit aufhören, geschlossen sein würde d. h. keine Entwickelung wäre. — Deutlicher so: Wenn die vergangene Entwickelung der Freiheit nicht wesentlich verschieden wäre von der gegenwärtigen, so wäre der Uebergang von der Vergangenheit zur Gegenwart und weiter zur Zukunft nicht selber Entwickelung, folglich hörte dieser Begriff, in dem Vergangenheit und Gegenwart als eins gesetzt sein sollten, auf in ihnen zu existiren. Also gerade wenn das Wesen Beider, der vergangenen und gegenwärtigen Geschichte, Entwickelung der Freiheit sein soll, so muß ihr Wesen irgend wie unterschieden werden. — Wie sind sie denn zu unterscheiden, innerhalb des Begriffes „der Entwickelung der Freiheit", welcher zugleich beiden gemeinsam sein soll? Darauf ist sehr leicht zu antworten indem man sagt: die Entwickelung der Freiheit in der Gegenwart ist nothwendig eine tiefere als in der Vergangenheit. Nothwendig, allerdings; dies ist im Prinzip, im Individuellen Ich gesetzt. Jedoch kann diese ganz allgemeine und unbestimmte Unterscheidung nicht genügen; es fragt sich wie die größere Tiefe erscheine, sich manifestire, welche veränderte Gestalt und Bestimmtheit das geschichtliche oder Freiheits-Leben der Gegenwart gegen das der Vergangenheit annehmen müsse. Wir wollen den Unterscheidungs- und Scheidungs-Punkt erst schlagend herausstellen und sodann erläutern. Der Freiheits-Prozeß, welcher die Vergangenheit ist, ist nämlich (für uns) Object, derjenige aber welchen die Gegenwart bildet ist nicht Object. — Die gegenwärtige Welt der Objecte ist Product und Resultat des vergangenen Prozesses, und es erscheint in jener dieser zu einer Einheit zusammengegangen. Die Vergangenheit ist die Genesis der gegenwärtigen Wahrheit, und ist daher in dieser aufgehoben (im Hegelschen Doppelsinne); das vergangene Werden erscheint zugleich als Gewordenes oder als Object. Wo man daher unter den Begriff der Geschichte nur die Vergangenheit befaßte, war es möglich eine absolute Wahrheit zu denken; oder umgekehrt, wo absolute Wahrheit gedacht ward dort mußte man den Begriff der Geschichte nur auf die Vergangenheit beziehen. — Zweitens aber, hieß es, derjenige Freiheits-

Prozeß welchen die Gegenwart bildet, ist nicht Object. Dies versteht sich aus dem Bisherigen von selbst. Denn was die gegenwärtigen Objecte, die gegenwärtige Wahrheit betrifft, so ist die Bewegung der Freiheit gegen sie gerichtet, diese Bewegung selbst aber ist nicht als Object zu fassen, wie die Erläuterung der Natur des Individuellen Ich gezeigt hat. Während also das geschichtliche Leben der Vergangenheit zugleich als Werden und Gewordenes, Object sich darstellt, besteht das der Gegenwart darin, jenes Gewordene wieder aufzulösen, den reinen Prozeß fortzusetzen, ohne wiederum für uns, die Gegenwärtigen, zu einem Gewordenen, einem Objecte zusammenzugehen. — Auf diese Weise haben wir nicht nur den Unterschied zwischen dem vergangenen und gegenwärtigen Freiheits-Prozeß gewonnen, sondern sogar ein feindliches Verhältniß des letzteren gegen den ersteren; so fern nämlich der letztere gegen die Objecte, das Product des ersteren, gerichtet ist. — Betrachten wir dieses Verhältniß näher.

Was ist denn, so zu sagen, das allgemeine Object als Product der vergangenen Geschichte, was ist die Wahrheit der Geschichte? Man sagt heut zu Tage, wie schon oben erwähnt, Geschichte ist die Entwickelung der Freiheit oder zur Freiheit. Betrachten wir diesen Begriff als den gültigen den die bisherige Geschichte lehre oder bestätige; er sei gleichsam das allgemeinste Object, die Wahrheit zu welcher sich die gesammte Geschichte der Vergangenheit für uns zusammenschließt. Gesetzt nun, der gegenwärtige Freiheits-Prozeß welcher unseren Bestimmungen zufolge Auflösung, Veränderung der gegenwärtigen Wahrheit ist, richte sich gegen den obigen Begriff als gegen die gegenwärtige Wahrheit der Geschichte; d. h. es beginne im Geiste der Gegenwart eine tiefere, oder wenn auch nur genauere, schärfere Bestimmung des Begriffs der Geschichte, als die obige, sich zu regen und zu gestalten. Tritt nun diese angenommene vollendetere Bestimmung hervor, was wird dann aus jener früheren? In so fern sie gleichsam Summe und Resultat des gesammten geschichtlichen Prozesses, d. h. absolute Wahrheit war, kann sie nicht mehr gelten. Allein daß sie einmal dafür gegolten, dies bleibt ihr, d. h. sie wird gerade als Resultat und gesammte Lehre der Geschichte lediglich einzelnes geschichtliches Object und Moment. Nachdem der Fortschritt der

Erkenntniß über sie hinausgeschritten, nun erst conservirt und respectirt er sie, weil sie nun nicht mehr den Forschritt hemmt, was sie als erkannte Summe des geschichtlichen Lebens, als Begriff der Geschichte prätendiren mußte. Wessen Totalität sie in der früheren Geltung bedeuten wollte, dessen Moment ist sie geworden, Moment der Geschichte des Geistes; aber als dieses letztere, als geschichtliches Moment hemmt sie nicht nur nicht das geschichtliche Werden der Gegenwart sondern befördert es, in so fern sie nun als vergangene, überflügelte Thatsache das Werden der Geschichte darstellen, lehren hilft, das sie als resultirende Wahrheit der gesammten Geschichte abzuschließen gesonnen war. — Wenn also allerdings der Freiheits-Prozeß oder das geschichtliche Leben einer Gegenwart gegen ihre eigenen Objecte, gegen ihre Wahrheit gerichtet ist, so doch nicht um sie absolut zu vernichten, sondern um sie zu geschichtlichen Objecten und Momenten zu machen und in solcher Qualität durch immer neue Beziehungen fortwirken zu lassen. Das Zusammengehen und sich Zusammenschließen der Vergangenheit zur Einheit, zur Wahrheit für die Gegenwart bedroht gleichsam das Leben, die Zeugungskraft der letzteren, welche jedoch, so fern sie selber geschichtliches Leben enthält, diesen Tod der Einheit und Wahrheit nicht sterben will. Darum überliefert sie die tödtliche Wahrheit der Geschichte d. h. macht sie zum Darstellungs-Momente des Werdens und damit des Lebens. Die Wahrheit auflösen heißt sie beleben und erwecken. — Der Freiheits-Prozeß der Gegenwart vollbringt also Zweierlei: erstlich lös't er seine, die gegenwärtige Wahrheit auf und setzt unmittelbar thatsächlich den geschichtlichen Prozeß der Vergangenheit fort, zweitens überliefert er dem vergangenen Prozeß dessen vermeintliches Resultat als Moment, und führt so auch den theoretischen Prozeß fort anstatt ihn abzuschließen. Es ist Bereicherung zugleich der Lehre der Freiheit wie des ungewußten befreienden Thuns; oder es ist überall, in jedem der Momente, das Werden hergestellt, ist absolutes Werden. Darin aber liegt eben der berührte Unterschied, je nachdem ich den Begriff der Geschichte nur von der Vergangenheit verstehe oder unter derselben zugleich die Gegenwart befasse: daß in dem ersteren Fall ein Werden mit einem Sein, eine Genesis mit einem Re-

sultat, im letzteren dagegen absolutes Werden erscheint. Denn sollte für die geschichtliche Arbeit auch der Gegenwart ein Ziel und eine Wahrheit gedacht werden, so wäre es nichts andres als eine Fiction, eine Zukunft-Chimäre die wir an früheren Stellen kritisirt haben. Der tiefste Lebens-Grund der Gegenwart ist vielmehr eine Arbeit, deren wir uns nicht bewußt sind, geschweige ihres Ziels. Bewußt sind wir uns nur ihrer negativen Seite, und bezeichnen diese als Entwickelung der individuellen Freiheit, als das sich Freimachen des Individuum. Nur diesen Weg zeigt die Vernunft, kein Ziel, und fordert den Muth ihn zu betreten. Sie ist um so freier und erhabener, je weniger sie das Ziel kennt und je mehr Muth und Vertrauen zu der Macht ihres Fortschritts sie verlangt.

Wir haben hiemit das Verhältniß des Individuum auf dem Standpunkt der individuellen Freiheit, des metaphysischen Individuum, zu Objecten im allgemeinsten Umriß beschrieben. Dasselbe ist jedoch in vielen einzelnen Punkten näher und genauer zu bestimmen. — Zunächst wenn von einem Verhältniß zu Objecten die Rede ist, so kann es scheinen daß dieser Ausdruck ungenau, wenigstens zweideutig sei. Denn mit dem vereinzelten, zufälligen und empirischen Object haben wir es hier nicht mehr zu thun; schon im Abschnitt vom Object ist nachgewiesen und viel gründlicher weisen andere philosophische Systeme nach, wie das empirische Object mit Nothwendigkeit zur Wahrheit sich entwickele. Strenge genommen könnten wir es daher hier nur mit der Wahrheit zu thun haben. Allein theils ist auch diese Object; theils wird sich zeigen, daß der Prozeß ihres eigenen Begriffs wiederum Objecte anderer Art dem Bewußtsein zurückbringe. — Das Individuum nun auf dem Standpunkt der individuellen Freiheit hat wie wir sahen zweierlei Verhältniß zu Objecten: das der Negation (Auflösung) und der Conservation der Objecte. Dieses zweifache Verhältniß hat darin seinen nächsten Grund daß eine zweifache Art von Objecten für das Individuum vorhanden ist. Diese zweifache Art von Objecten machen aus: 1) die gegenwärtige Wahrheit. Den Begriff derselben in Beziehung auf die soge-

nannte absolute Wahrheit wie auf das Object überhaupt haben wir kennen gelernt. Der Begriff und Name einer gegenwärtigen Wahrheit setzt eine künftige, und darin den Untergang oder wenigstens Uebergang der gegenwärtigen. Die diesen Uebergang bewirkende Macht haben wir als die individuelle Freiheit bezeichnet. Im Begriffe der gegenwärtigen Wahrheit selbst ist die Bestimmung zum Uebergange schon enthalten und die gegenwärtige Wahrheit reizt daher ihrerseits die individuelle Freiheit diesen Uebergang zu vollbringen. Jene hat das Bedürfniß, dem Triebe dieser sich hinzugeben; das liegt im Begriffe. (Auf dieselbe Weise reizt gleichsam das vereinzelte Object durch seinen Unterschied von andern das Denken zum Hervorbringen der Wahrheit.) Die Wahrheit ist so das Reizmittel der Freiheit (des sich frei Machens) wie etwa ein Gegenstand der sinnlichen Gewißheit oder der Wahrnehmung Reizmittel des Denkens ist. Die Bestimmung zur Auflösung und Negation der Wahrheit liegt also nicht weniger in dem Begriffe der gegenwärtigen Wahrheit selbst wie in dem der individuellen Freiheit. Eben weil dies so ist, weil der Begriff der gegenwärtigen Wahrheit oder der Gegenwart selber über sich hinausweis't, darum gehört die geschehende Negation derselben oder das Gebiet der individuellen Freiheit dem Begriff der Gegenwart an, oder die Wahrheit vollendet sich für das Bewußtsein erst in ihrer Auflösung. Was dasselbe sagt: der Begriff des Individuellen Ich führt die Entwickelung des Individuum über die Wahrheit, welche Moment derselben ist, hinüber. Daß die Negation ihrer Wahrheit dem Begriff der Gegenwart angehöre, die Entwickelung aber und Entfaltung dieser zunächst nur negativ erscheinenden Macht dem der Zukunft und vom Standpunkt der Gegenwart unerreichbar sei, diese mehrfach ausgeführte Erkenntniß ist durchaus erforderlich um die Stellung der Wahrheit zur Freiheit zu verstehen.

Dies betraf also das Verhältniß der Freiheit zu der einen Art von Objecten, oder dem einen Object, nämlich der gegenwärtigen Wahrheit. Welches könnte nun die andere Art von Objecten sein? — Wie der Begriff der Gegenwart eine Zukunft setzt so auch eine Vergangenheit; die gegenwärtige Wahrheit weis't daher zurück auf, so zu sagen, vergangene Wahrheiten. Dies ist in-

deß ein sich widersprechender Ausdruck; denn so lange eine Erkenntniß Wahrheit ist, ist sie nicht vergangen sondern gegenwärtig. Eben darum konnten wir finden daß die genauere Bestimmung der Wahrheit diejenige sei, gegenwärtige Wahrheit zu sein. Dennoch aber muß es dergleichen geben das man unlogisch „vergangene Wahrheiten" nennen könnte; nämlich Erkenntnisse die einmal für Wahrheiten gegolten haben ohne noch gegenwärtig als solche zu erscheinen. Denken wir z. B. an die religiöse Vorstellung der Griechen. Sie ist ihrem ganzen Umfange nach keine religiöse Wahrheit für uns, erscheint uns theils mit Irrthümern und Phantasie-Spiel vermischt, theils ungenügend um die Tiefe des religiösen Verhältnisses auszudrücken. Dennoch ist jene Vorstellung ein Object unsres Wissens, und zwar ein wichtiger Gegenstand der Religionsgeschichte, der Religions-Philosophie, der Kunstgeschichte u. s. w. Als solcher Gegenstand gehört sie nun allerdings der gegenwärtigen Wahrheit an d. h. sie wirkt an ihrer Stelle mit den übrigen Daten unsres empirischen Wissens zusammen zur Bildung unsres Wahrheits-Begriffes oder der Idee. Nun sollte die Entwickelung der Freiheit oder der Fortschritt der Erkenntniß gegen die gegenwärtige Wahrheit gerichtet sein und deren Auflösung und Veränderung anbahnen. Gesetzt dieser Fortschritt knüpfe sich an die Religions-Geschichte und Religions-Philosophie und bewirke gerade von hier aus eine weiter verbreitete Reformation des Gedankens; oder noch specieller, knüpfe sich an die geltende Ansicht über die religiöse Vorstellung der Griechen indem wir letztere von irgend einer Seite gründlicher kennen oder tiefer auffassen lernen, und so einen neuen Blick in das menschliche Wesen gewinnen. Was geschieht auf diese Weise? Indem unsre religions-geschichtliche oder religions-philosophische Kenntniß und Erkenntniß in Betreff des Griechenthums verändert, erweitert oder berichtigt wird, so hat sich ein Verhältniß des Baues verschoben den wir die gegenwärtige Wahrheit nennen; und diese eine Veränderung wird um so mehr andere nach sich ziehen je mehr die Philosophie sich bereits zum Organismus des Gewußten erhoben hat.

(Die Spekulation wird entgegnen, die Erweiterung des empirischen geschichtlichen Stoffes habe keinen Einfluß auf die Wahrheit, auf die Methode des Erkennens. Und allerdings ist zuzugeben

daß etwa die Veränderung eines einzelnen Datum unsres empirischen Wissens keinen für uns merklichen Einfluß übe; allein wenn mehrere Data, wenn eine gewichtige Erweiterung des empirischen Wissens keinen Einfluß auf die Methode des Erkennens selbst, auf das Centrum der Spekulation übte, so wäre letztere ein todtes Ding, selbst ein bloßer Gegenstand des empirischen Wissens, da sie ihr wirklich frisches Leben nur aus dem Boden der Empirie zu ziehen vermag.)

Wir fahren in unsrer Deduction fort. Was ist nun der religiösen Vorstellung der Griechen geschehen? Zweierlei. Erstlich ist sie übergegangen als lebendige religiöse Wahrheit; sodann, als Moment unsres gegenwärtigen religionsgeschichtlichen Wissens, als dieses Wissen mit constituirend, verschwindet sie noch einmal, wenn dieses gegenwärtige Wissen berichtigt wird. Wird endlich das so berichtigte Wissen vielleicht später wiederum berichtigt, so verschwindet dasjenige was bis dahin religiöse Vorstellung der Griechen genannt ward noch einmal, um einem Gegenstande Platz zu machen der diesen Namen mehr verdient u. s. w. Diese Ruhelosigkeit der Gegenstände des jedesmal gegenwärtigen Wissens kommt dem Gebiete der Natur in noch höherem Grade zu als dem der Geschichte. Allein die Berichtigung und Erweiterung auch unsrer geschichtlichen Ansichten zeigt die Forschung überall. Jene Ruhelosigkeit kommt eben einem jeden Gegenstande des Wissens zu in dessen Erkenntniß fortgeschritten wird. — Allein auf der andern Seite, wie wären wir im Stande diese Ruhelosigkeit der Dinge nur zu erkennen, wenn es nicht zugleich eine Sphäre gäbe in der sie ruhen, wo sie als das erhalten werden wofür sie einmal dem Bewußtsein gegolten haben? Allerdings muß es diese Sphäre geben und giebt es sie. — Nehmen wir das obige Beispiel wieder auf: die religiöse Vorstellung der Griechen. Als religiöse Wahrheit und lebendige Ueberzeugung der Menschen ist sie untergegangen; ist aber sodann zu einem Momente geworden, auf welches unsre heutige Erkenntniß der vernünftigen stufenweisen Entwickelnng des religiösen Bewußtseins sich stützt. Um aber diesem letzteren Zwecke (der Religions-Geschichte und Religions-Philosophie) zu dienen, muß ihre einstige Geltung als lebendige religiöse Wahrheit vom historischen Wissen aufbewahrt und festgehal-

ten werden. Gesetzt nun ferner, der heutige Begriff der Religion oder auch nur die jetzige Auffassung des Griechenthums ändere sich und mache einer reiferen Erkenntniß Platz, so würde zwar, wie ausgeführt worden, die religiöse Vorstellung der Griechen eine dritte Stellung und Geltung, nämlich in dem fortgeschrittenen Bewußtsein über sie, empfangen. Zugleich aber würde ihre zweite Stellung wiederum in unserm historischen Wissen erhalten werden müssen, nicht freilich als wahre und gültige Ansicht vom griechischen Religions-Glauben, wohl aber — als Gegenstand der Geschichte der Wissenschaften. — Man sieht nun schon, wo hinaus wir wollen. Die Geschichte der Vergangenheit in ihrer, theils durch jeden fortrückenden Zeitmoment, theils durch unsre Forschung stets wachsenden Ausdehnung und immer reicheren Gliederung und Verzweigung — sie ist die Sphäre, wo die gefallenen und fallenden Wahrheiten, die überwundenen Standpunkte des Wissens, an sich selbst und als das conservirt werden, wofür sie einstmals gegolten haben, und nicht nur in erster Stelle sondern auch in zweiter, dritter u. s. w. galten. Der Irrthum sogar welchen etwa die Alterthums-Wissenschaft in Auffassung eines Gegenstandes aus dem Alterthum begeht wird in der Geschichte der Alterthums-Wissenschaft conservirt und kann für die Geschichte des menschlichen Geistes von Bedeutung sein. Die Geschichte der jedesmaligen Vergangenheit also im weitesten Umfange ist das große Conservatorium und ihr Inhalt, die geschichtlichen Objecte, würden demnach diejenige Art von Objecten ausmachen zu welcher das Individuum der Freiheit sich conservirend verhält — wie weit es wenigstens der Geschichte der Vergangenheit bedarf, ihrer sich bedienen etwa muß oder will. Während es, wie wir sahen, zu dem andern Object, zu der jedesmal gegenwärtigen Wahrheit sich negirend und auflösend verhält.

Deduction der Wissenschaft aus dem Prinzip des Lebens.

Es ist aber noch ein Unterschied in unserm Bewußtsein dieses zweifachen Verhältnisses vorhanden, der nicht übersehen werden

darf. Daß sich nämlich die Freiheit zur gegenwärtigen Wahrheit negativ verhalte, wissen wir aus dem Prinzip, aus dem Individuellen Ich, und es ist eine nothwendige Consequenz dieses Prinzips des geschichtlichen Fortschrittes oder der individuellen Freiheit. Wir kennen also Grund und Zweck dieses Verhältnisses, seine Zweckursache, eben den Prozeß der individuellen Freiheit. Hingegen das andere, conservative Verhältniß zu den (vergangen-)geschichtlichen Objecten kennen wir vor der Hand nnr empirisch und haben sein Bestehen durch einige Fingerzeige plausibel zu machen gesucht. Um nun die Nothwendigkeit auch dieses zweiten Verhältnisses d. h. zu erkennen, daß der Zweck desselben mit demjenigen des ersteren Verhältnisses zusammenfalle (da ja hier nur aus einem Prinzipe erkannt wird) wird es erforderlich sein, das Verhältniß der geschichtlichen Objecte zur jedesmal gegenwärtigen Wahrheit näher in's Auge zu fassen.

Die geschichtlichen Objecte helfen nothwendig die gegenwärtige Wahrheit constituiren, da ja der Begriff der Geschichte der Vergangenheit ein Moment der gegenwärtigen Wahrheit bildet. Wie die Objecte überhaupt zur Einheit der Wahrheit zusammengehen, so auch die geschichtlichen Objecte zur Einheit des Begriffs der Geschichte welcher der gegenwärtigen Wahrheit angehört, ob ein System der Wahrheit ihn ausdrücklich aufnehme oder nicht. Wir haben des gangbaren Begriffs der Geschichte bereits Erwähnung gethan: sie sei die Entwickelung zur Freiheit. In dieser Bestimmtheit und Gestalt nun, zu welcher die geschichtlichen Objecte durch solche Definition der Geschichte zusammengefaßt werden, in dieser Gestalt der gegenwärtigen Wahrheit, was geschieht mit ihnen? Das was der Wahrheit überhaupt geschieht: sie wird entwickelt, über sich hinausgeführt, geht über, wird geschichtliches Moment. Also der Begriff, die Wahrheit der (vergangen-)geschichtlichen Objecte wird selber solches geschichtliches Object. Als dieses nun, als bestimmte, bereits überschrittene Stufe in der Entwickelung des Geistes, des Bewußtseins über das Wesen der Geschichte, wird sie im Gedächtniß conservirt werden, während sie als Wahrheit zunächst aufzulösen war.

Auf diese Weise werden durch die Bewegung und den Fortschritt der eben erkennenden Gegenwart die allemal (vergangen-) geschichtlichen Objecte vermehrt; allein dies ist nicht das Einzige was geschieht. Es ward nämlich zugleich durch den zusammenfassenden Begriff, durch die Wahrheit der Geschichte die (ideelle) Totalität der geschichtlichen Objecte, des Stoffes der vergangenen Geschichte, für das Bewußtsein gegründet; hierdurch jedoch der geschichtliche Prozeß als solcher, als reiner, unabgeschlossener Prozeß sistirt für das Bewußtsein. Denn wenn an das Wissen von der Wahrheit der Geschichte geglaubt wird, so kann nicht geglaubt werden daß dieses Wissen selber geschichtliches Moment, bloßer Durchgangspunkt des Bewußtwerdens werden könne und solle. — Auf dem (gleichsam zukünftigen) Standpunkt hingegen auf welchen wir uns jetzt gestellt haben, wo wir einstweilen annehmen, obige Definition der Geschichte sei bereits überwundene und gefallene Wahrheit, hier also sehen wir den Begriff der Geschichte selber zum geschichtlichen Object werden. Hier wird deßhalb auch der Prozeß welcher durch jene Begriffs-Totalität gleichsam geschlossen und abgeschnitten war, nothwendig wieder eröffnet und fortgesetzt. Wir haben in diesem Augenblick der Betrachtung keinen Begriff, keine Idee der Geschichte, sondern gewahren lediglich den Uebergang einer Wahrheit in ein geschichtliches Moment d. h. die Fortführung des reinen Prozesses, des reinen Werdens. Fortführung der Geschichte deßhalb, weil durch den Uebergang unmittelbar der (vergangen-) geschichtliche Stoff vermehrt wird. — Freilich sagt auch jene Definition der Geschichte in welcher die Geschichte begriffen ward als die Entwickelung zur Freiheit, ein Werden aus, das nämlich in dem Begriff der Entwickelung enthalten ist; allein ein solches Werden das zugleich zur Einheit des Begriffs zusammengegangen ist und darum als aus ihr gesetzt auftreten muß. Jetzt aber auf unserm Standpunkt ist dieser Begriff der Geschichte nicht mehr Begriff in jenem Sinne, sondern ein geschichtliches Datum und Factum geworden, Gegenstand der Empirie, ein empirisches Factum. — Damit ist erstlich, wie gesagt, der empirische Stoff der Geschichte um ein Object bereichert; sodann aber auch dieser gesammte Stoff wieder aufgelöst worden

den und erlös't von den Banden der Idee, der Begriffs-Einheit. Die Empirie ist gleichsam wieder frei gegeben und ein erneuter Stoff ihr geboten.

Jedoch scheint es als ob dieser Zustand nur einen Moment zu verharren vermöge, weil er selber sogleich im Geiste zur Idee, zum Begriffe sich gestalten müsse, oder weil die Empirie lehrt. — Und welche wäre diese Lehre die sich sofort abhebt? Keine andere Lehre und Erfahrung als die welche wir bisher betrachtet haben, daß nämlich die Geschichte, als Einheit, als Begriff und Idee gefaßt, so zu sagen selbst sich verschlingt, daß sie ihre Totalität, ihre Idee zum Momente, zum geschichtlichen Datum umwandelt. Dies heißt mit anderen Worten: daß die Geschichte eine Bewegung, ein Prozeß sei, der über das Erkennen desselben hinausragt, indem er das Erkennen selbst über es hinausführt. Diese Lehre ist aber von der Art, daß sie den reinen Prozeß nicht nur nicht aufhebt, sondern ihn unmittelbar fortführt indem sie sich als Wahrheit freilich, aber zugleich als geschichtliches Datum und Object selber bestimmt, und eben deßhalb die befreite Empirie auch frei zu erhalten vermag. Die so charakterisirte Lehre erhält freilich die Empirie nur dadurch frei, daß sie sich bestimmt, dieselbe immer von neuem frei zu geben. Denn wenn die Wahrheit des empirischen Stoffes selber empirischer Gegenstand wird, sich nothwendig dazu fortbestimmt, so erscheint sie vielmehr erst in dieser Bestimmung als die wahre, die vollendetere Wahrheit. Hierdurch aber, durch die beständige Verwandlung der successiv fortschreitenden Wahrheiten in empirischen Stoff wird der letztere beständig gleichsam auf eine höhere Stufe gehoben, vergeistigt, schreitet seinerseits ebenfalls fort. Er erscheint wie das sich erneuende, sich verjüngende Material, dem zwar von der jedesmal gegenwärtigen Wahrheit immer neues Licht zugeführt wird, der aber zugleich durch seine nothwendige Bereicherung mit neuen Daten stets neues Licht der erkennenden Gegenwart zurückwirft. — Es ist hiemit aus der einen Seite der geschichtlichen Bewegung, nämlich aus der Bewegung der Wahrheit, diejenige des sogenannten empirischen Stoffes rein als solchen deducirt worden. — Vom Standpunkt der Freiheit also, d. h. wo die

Gegenwart geschichtlich oder als ihre Bestimmung betrachtet wird, (vergangen-)geschichtliches Object zu werden: auf diesem Standpunkt lehrt die Geschichte den reinen Prozeß, keine seiende Idee oder absolute Wahrheit, sondern absolutes Werden.

Erinnern wir uns nunmehr der vorher gestellten Aufgabe, nämlich die Nothwendigkeit und den prinzipiellen Grund zu entdecken, weßhalb in der Sphäre der Freiheit die geschichtlichen Objecte conservirt werden und zu conserviren sind. Zu diesem Behuf ward es nöthig gehalten, das Verhältniß der geschichtlichen Objecte zur gegenwärtigen Wahrheit in's Auge zu fassen, dieser zweifachen Art von Objecten welche in der Sphäre der Freiheit vorhanden ist. Schon um deßhalb mußte es nöthig scheinen, dieses Verhältniß vorerst zu bestimmen, weil das negative Verhalten der Freiheit zur gegenwärtigen Wahrheit unmittelbar aus dem Prinzip, dem Individuellen Ich folgt, und deßhalb zu vermuthen stand, daß ein Anknüpfen an dieses negative Verhalten auf das Prinzip zurückführen werde. So ist es denn auch gekommen. Wir haben gefunden, daß das negative Verhalten der Freiheit zur gegenwärtigen Wahrheit, oder die Betrachtung der Gegenwart im Lichte der Geschichte, zugleich bedinge und nothwendig mit sich führe die Auffassung auch der Vergangenheit als des reinen, des unabgeschlossenen Prozesses. Denn die Gegenwart gleichsam verschwinden sehen, über sie hinausdenken heißt sie der Vergangenheit sich anreihen, also die letztere sich fortführen und fortsetzen sehen. Folglich wenn ich die Gegenwart im Lichte der Geschichte, wie wir uns ausdrücken, oder als geschichtliches Object betrachte, so fasse ich darin die Vergangenheit so, daß sie den reinen Prozeß darstellt und lehrt. Nicht aber nur so, daß die stete Bewegung der Vergangenheit lediglich durch den Hinzutritt des neuen Objects (der vergangen gewordenen Wahrheit) bewirkt würde; sondern, wie schon berührt, auch so daß die gesammte Vergangenheit für unser Bewußtsein prozessirt und entwickelt wird durch das immer neue Licht, welches ihr von dem fortschreitenden jedesmal gegenwärtigen Erkennen oder von der eben gegenwärtigen Wahrheit zufließt. Es sind nur zwei Seiten ein und desselben Gedankens. Folgt daher das Eine aus dem Prinzip so auch das Andere. Daß aber die Gegenwart sich als Be-

wegung und Prozeß schlechthin erscheinen müsse, ist aus unserm Prinzip, dem Individuellen Ich entwickelt worden und liegt in demselben überall zu Tage — folglich liegt auch das andre Moment, daß nämlich die Vergangenheit den reinen Prozeß lehre, im Primzip. Es ist also jetzt deducirt worden, daß auf dem Standpunkt unsres Prinzips, auf dem der individuellen Freiheit die allemal vergangene Geschichte den reinen unabgeschlossenen Prozeß der Dinge lehre und darstelle. — Wenn ferner deutlich geworden ist daß die individuelle Freiheit, als das tiefste Lebens-Element welches das Bewußtsein von sich aus erreicht, letzter Zweck und Selbst-Zweck sein müsse, so folgt, daß auf diesen Zweck auch jene Lehre der Vergangenheit zu beziehen sei, wenn nämlich, wie hier, die Frage ist weßhalb die Objecte der vergangenen Geschichte conservirt werden. Sie werden von der Freiheit conservirt um jener ihrer Lehre willen, weil sie das lehren und darstellen was die Freiheit ist und weil daher die Freiheit in ihnen sich selbst anschaut und durch dieses Anschauen sich fördert und nährt. Es ist eigener Lebenstrieb der Freiheit, des schlechthin fortschreitenden Erkennens, die Vergangenheit in der Vorstellung zu bewahren und bewahrend zu entwickeln; und es wäre somit aus dem Prinzip des geschichtlichen Fortschritts selbst, der erscheinenden bloßen Negation die Pflege des Stoffes der allemal vergangenen Geschichte abgeleitet. Oder, wie ebendasselbe ausgedrückt werden kann: das jedesmal gegenwärtige Leben haucht nicht nur die noch schlummernde, unentwickelte Zukunft belebend und gestaltend an, sondern weiß auch die erstorbene Vergangenheit immer von neuem zu erwecken. — Denn gerade als Leben, als Natur-Leben des Geistes kann die Arbeit der Freiheit, auch das Individuelle Ich, mit besonderem Recht bezeichnet werden, darum weil sie ungewußt, ihrer nicht bewußt, von dem gegenständlichen Inhalt des Bewußtseins sich nährend, den Prozeß des Daseins thätig fortführen. Und wenn auf der andern Seite die Objecte, der Stoff der allemal vergangenen (objectiv gewordenen) Geschichte den gesammten Inhalt unsres Wissens, das in Natur- und Menschen-Geschichte für uns Geschehene, ausmachen — so kann auch gesagt werden, daß in der vorangehenden Entwickelung aus dem Prinzip des Lebens die Nothwendigkeit der Wissenschaft deducirt worden sei.

Weil die wahrhaft lebendige Wissenschaft nichts lehrt und darstellt als das Leben, als den Prozeß und die Entwickelung schlechthin, so ist es Lebens-Trieb die Wissenschaft zu conserviren. Die Wissenschaft wird daher dort um so mehr gelebt d. h. belebt und entwickelt werden wo der Blick frei genug ist und sein darf, um zu erkennen daß ihre einzige Lehre das Leben selbst, Entwickelung schlechthin ist.

Von hier aus fällt nun ein sehr günstiges Licht auf den Empiriker und sein vergebliches Bemühen, das Ansichsein der vereinzelten Objecte zu schützen. Der versessene Fachmann erscheint im eifrigsten Dienste des Lebens, so fern er die Entwickelung und specielle Lebensfähigkeit seines Objects gegen die mehr oder minder ertödtenden Allgemeinheiten und Totalitäten der Philosophie vertritt. Denn allerdings wird das einzelne und einzelnste Object durch den großen Lauf der kommenden Geschichte zu anderem und tieferem Leben erweckt werden als ihm aus der eben gegenwärtigen Philosophie zufließen kann. Und nur wo die Philosophie zu der Höhe sich erhoben hat, ihre eigene Wahrheit und Allgemeinheit und in derselben die einzelnen Objecte dem reformatorischen Zuge der Geschichte zu überliefern, nur dort ist die Versöhnung des empirischen und philosophischen Strebens gegeben.

Darum also weil in der Sphäre der Freiheit die geschichtlichen Objecte den reinen Prozeß lehren sind sie zu conserviren, und wie viel Veränderungen ein Object des Wissens auch im Laufe der Geschichte erfahre, so ist es doch in einer jeden Gestalt festzuhalten, weil ohne dies die Veränderung und Enwickelung nicht zu erkennen wäre. So setzt das bedeutendste wie das geringfügigste Object seinen geschichtlichen Lauf fort bis zur Sphäre der eben gegenwärtigen Wahrheit, wo es der Geschichte und Veränderung sich zu entheben scheint. Allein hier ist es wo die Macht der Freiheit, das Individuelle Ich, das im Erkennen das Erkannte überflügelt, hinzutritt und die Wahrheit selber, zu der das geschichtliche Object geflüchtet, der vergangenen Geschichte anreiht oder jene zum geschichtlichen Momente macht. So wird zugleich auch das geflüchtete Object der nun erlös'ten Geschichte zurückgegeben, aber vermöge der Wirkung der gegenwärtigen Wahrheit mit einer neuen

Bestimmung bereichert; und die Wahrheit anstatt den Prozeß aufzuheben, diente nur ihn zu befördern.

Daß also die Freiheit überhaupt an die Wahrheit so zu sagen sich wagt, oder daß das Individuum zu dieser Reflexion gelangt, wie es im Erkennen und durch dasselbe nothwendig wachsen und erstarken müsse zur Hervorbringung höherer Wahrheit — dies wird eines Theils durch die Lehre der vergangenen Geschichte hervorgerufen und durch ihre Kenntniß und Erkenntniß bedingt. Denn das Leben und die Bewegung dieser Geschichte besteht nicht minder in dem beständigen Eintreten der Gegenwart in ihre Zukunft, oder der Verwandlung der Wahrheit in ein geschichtliches Object; und wodurch diese Verwandlung geschieht ist der Fortschritt der Erkenntniß oder das was wir Arbeit der individuellen Freiheit nennen. Geschichtliches Leben, Geschichte giebt es nur dort wo individuelle Freiheit, wo der Prozeß des sich frei Machens vorhanden. Nur weil der Prozeß so vielseitig ist wie es Objecte giebt, kann er verkannt werden, und kann erstickt scheinen weil seine Blüthen schwinden, während sie nur deßhalb fallen weil in der Tiefe und Stille die Wurzeln sich mächtiger verbreiten.

Verschiedene Standpunkte der Geschichts-Betrachtung.

Indem so die Geschichte dieses Umsetzen der Wahrheit in ein geschichtliches Moment oder Object lehrt und zeigt und das Individuum zum negativen Verhalten gegen die gegenwärtige Wahrheit erzieht und bildet, so folgt von selbst, daß der geschichtliche Fortschritt um so schneller sei, je reicher das geschichtliche Material und je gründlicher dessen Kenntniß ist. Je länger der Verlauf der Geschichte, und je gründlicher die Forschung ihm nachzugehen vermag, um so deutlicher tritt an's Licht, daß es kein Object des Wissens giebt welches nicht seine Geschichte habe, und nicht jene Verwandlung der Wahrheit in ein geschichtliches Moment, so wie die Verarbeitung des geschichtlichen Stoffes zu einer neuen Wahrheit zeige. Natürlich aber kann diese Lehre der Geschichte nur dort aufgefaßt werden, wo entweder in intuitiver Weise oder durch

die Macht der Reflexion der Trieb der individuellen Freiheit bis zu einem gewissen Grade erwacht ist. Ist dies nicht der Fall, gelangt man vor den Objecten, dem Erkannten überall nicht zu dessen Macht und Seele, dem Erkennen selbst, und gewahrt man nicht, daß das Erkennen seiner Natur nach sich vertiefend fortschreite, so wird die Wirkung der Geschichte gerade die entgegengesetzte sein. Man nimmt einzelne Objecte, sogenannte Wahrheiten aus ihr heraus, an die man sich hängt und klammert, weil man den Lauf und Verlauf nicht zu fassen, geschweige bewußt mitzumachen im Stande ist. Weil ein bestimmter Zustand des äußeren Lebens einmal gewesen ist oder diese ganz bestimmten Seelen- und Gemüthskräfte einmal die Menschen beherrscht haben, darum soll eben dasselbe auch gegenwärtig sein, soll sein weil es gewesen ist. Im Gedächtnisse allerdings soll das was gewesen ist sein und bleiben, wie wir gesehen haben, und weil man aus dem Gedenken nicht zum Denken des geschichtlichen Stoffes gelangt, so entnimmt man aus dem Inhalt des Gedächtnisses d. h. aus Einzelheiten, einzelnen sogenannten Epochen die geschichtliche Wahrheit. Während der Zweck zu dem der geschichtliche Stoff im Gedächtniß conservirt wird, gerade der ist, für die Vernunft den Prozeß und das reine Werden darzustellen, so tappt dagegen der bornirte Mensch hinein in das Gewebe, reißt es von einander und hebt sich ein beliebiges Stück heraus. So vermag die äußerste Bornirtheit mit geschichtlicher Erfahrung und geschichtlicher Wahrheit sich zu verbrämen, und während die Geschichte für den Denkenden zum mächtigsten Hebel des Fortschrittes, wird sie der Dummheit zur lähmenden Fessel. — Wer das Ganze der Geschichte als den Entwickelungs-Prozeß und die Vertiefung des Geistes auffaßt und erst auf Grund dieses Begriffes das Einzelne beurtheilt, dem ist der Satz in den Mund zu legen: Es wiederholt sich nichts in der Geschichte. Die entgegengesetzte Behauptung kommt demjenigen zu der sich nicht einmal zu irgend einem Begriff der Geschichte, geschweige zu ihrer Auffassung als des ihren Begriff überschreitenden Prozesses erhoben hat. Jener erste Satz enthält dies, daß wie sehr auch immer Erscheinungen verschiedener Epochen sich gleichen mögen, dennoch die bewegende Seele derselben, ihr Geist und Wesen verschieden sein müssen. Das

einzelne Aehnliche sonst verschiedener, der Zeit nach weit von einander entfernter Perioden sei lediglich Wirkung der Natur, der natürlichen Bedingtheit des Menschen; wogegen das Unähnliche und Ungleiche Wirkung des Geistes oder der Geist selber, welcher Entwickelung schlechthin ist. Die entgegengesetzte, geistlose Ansicht gelangt aber gar nicht zu diesem absolut Ungleichartigen, dem Geiste, und glaubt deßhalb in Analogieen das Wesen der Geschichte zu erfassen. Sie erkennt beständig in dem Gegenwärtigen ein Vergangenes wieder und umgekehrt, und ist daher erstaunt wenn ein gegenwärtiger Zustand verlassen und aufgegeben werden soll, da sie voraus weiß daß sodann dieses und dieses einmal Dagewesene eintreten müsse. Erstaunt ist sie nämlich dann, wenn ihr die Gegenwart besser gefällt als irgend ein vergangener Zustand; ist sie dagegen von vergangenen Epochen mehr als von der Gegenwart erbaut, so sucht sie allerdings Geschichte zu machen d. h. in ihrem Sinne, bestimmte vergangene Zustände, wo möglich in der vollen gewesenen Bestimmtheit, zu erneuen. Denn, wie gesagt, Geschichte heißt ihr eine Anzahl von Bildern aus der Vergangenheit, unter denen man zu wählen habe um nach einem derselben die Gegenwart zu modeln falls man selbige verändern wolle. Der Fortschritt ist in ihren Augen vielmehr ein Zurück, da er nur ein Dagewesenes wiederbringen kann. Unsere Reactionärs, die Vertreter des Feudalstaates, aber auch die Conservativen sind Geister der bezeichneten Art, wenn sie nämlich überhaupt Geister sind, metaphysisch in Betracht kommen d. h. wenn sich ihre Politik überall auf eine Anschauung der Geschichte gründet. Denn meistens bleiben sie wohl an der sogenannten Rechts-Frage hängen, oder sind gar letzlich bloße Egoisten, Privilegien-Ritter u. dgl. Wo aber eine Ansicht der Geschichte zu Grunde liegt und aus Ueberzeugung die Reactionärs einen bestimmten vergangenen Zustand zurückführen, die eigentlich so zu nennenden Conservativen den bestimmten gegenwärtigen festhalten wollen, ist beiden in der beschriebenen Art das Mißtrauen gegen die Zukunft gemeinsam. Und dieses gemeinsame Mißtrauen hat ferner ein und denselben Grund. Beide trauen nämlich nur der objectiven zum wirklichen und entwickelten Dasein hervorgearbeiteten Gestalt des Lebens; jene einem solchen vergangenen Ob-

ject, diese dem gegenwärtigen. Und warum trauen sie nur den entwickelten und vermeintlich fixen Objecten, oder vielmehr haben nur für diese überhaupt Sinn und Blick, für das was als ein Seiendes und Sein in der Geschichte zu fassen ist? Eben darum weil sie aus der Geschichte der Vergangenheit nur bestimmte Objecte, Seiendes d. h. Einzelheiten auffassen, und weil sie zu der Frage nach dem Zusammenhange und Zweck der gesammten Geschichte entweder nicht gelangen oder sie nicht zu beantworten wissen. Was ihnen das Studium der Vergangenheit und Gegenwart bietet, nämlich einzelne Bilder, abgerissene Stücke und Epochen, hie und da auch mit dürftigen Reflexions-Zusammenhängen: als eins solcher Bilder steht auch die Zukunft vor ihrem Blick, in welcher sie daher entweder eine verlängerte Gegenwart oder zurückgeführte Vergangenheit vorstellen müssen. Es gilt daher dem Conservativen ein hoher Triumph, Reformen abzuschneiden, die Gegenwart zu verlängern, weil er nur die Alternative kennt, entweder dieses zu thun oder in vergangene Zustände zurückzusinken. Daß aber der Geist, das Wesen und der Träger der Zukunft nothwendig ein Neues, noch nicht Dagewesenes und tiefer als alles Dagewesene sein müsse, weil der lebendige Grund der Geschichte der reine Prozeß, das unabgeschlossene Werden ist — diesen Hauptfactor berechnet man nicht bei den Zukunfts-Bildern, die um so chimärischer sind je mehr sie bestimmten Zuständen aus Vergangenheit und Gegenwart gleichen.

Die bezeichnete Art der Geschichts-Betrachtung besteht also darin, daß einzelne Erfahrungen, oftmals aus weit entlegenen Zeitaltern geschöpft, und etwa für bestätigt geglaubt werden durch äußerlich ähnliche Thatsachen die jedoch einer völlig verschiedenen Stufe geistiger Entwickelung angehören. Dergleichen sogenannte Erfahrungen gelten dann für geschichtliche Lehren, die da gewonnen werden ehe die geschichtliche Grundlehre begriffen worden, daß die Geschichte die Entwickelung und Vertiefung des Geistes sei und daher gerade dem Wesen nach keine Erscheinung sich wiederhole. Es ist aber dieser Standpunkt in unserm Zeitalter gefährlicher als früher. Denn wie bei uns die Wissenschaft unendlich viel mehr Bedeutung und Wirkung als die Kunst hat, so ist auch diejenige Geisteskraft welche auf allen Gebieten des Lebens und

namentlich des öffentlichen herrschend und bewegend ist, nicht sowohl die Intuition als die Reflexion. Hiezu trägt, außer der Naturanlage der Völker und anderen Ursachen, ohne Zweifel auch der Umstand viel bei, daß wir eine lange, reiche Geschichte, durch die verschiedensten Nationalitäten verlaufend, hinter uns sehen — ein unendlicher Stoff und Gegenstaud der Reflexion Je mehr nun unsre Cultur steigt, und je mehr das Wissen Ruhe und Mittel empfängt in sich selbst sich zu vergraben, um so mehr wächst auch dieser Stoff und diese Nahrung der Reflexion. Es herrscht bei uns ein wahrer Durst und Leidenschaft nach vergangener Geschichte, nach geschichtlichem Wissen, der ohne Frage den Trieb zu ursprünglicher Production vielfach ablenkt und hemmt. Die griechische Kunst zu verstehen, in ihrer Eigenthümlichkeit zu begreifen, was wieder das Verständniß anderer Kunststyle bedingt, ja sie nur zu copiren, das gilt fast für eine solche That des Geistes wie bei den Griechen selbst die originale Schöpfung der Kunstwerke.

Wenn so bei steigender Schätzung des geschichtlichen Stoffes die Reflexion und Vergleichung immer reichere Nahrung, und von einer jeden That unsres eigenen Lebens abspringend zur Vergangenheit zurückzueilen, hier irgend wo anzuknüpfen und von hier aus Folgerungen zu ziehen die Gelegenheit findet, so gelangt sie leicht dahin, vor lauter Vergangenheit kaum eine Gegenwart zu kennen. Geschweige aber eine originale Zukunft zu ahnden und für möglich zu halten. Man verrennt sich recht eigentlich in die Vergangenheit, und es wäre von unsrer Zeit zu sagen, daß sie vor lauter Reflexion nicht zur Sache komme, wenn nicht allerdings zuzugeben wäre, daß diese Reflexion und das Verständniß der Vergangenheit auch ihre Sache sei. — Tritt nun aber die so gewöhnte und gebildete Reflexion an die Behandlung unsres öffentlichen Lebens, so müssen der Bedenken, der gewußten Einzelheiten, der warnenden wie ermunternden Vorbilder hier um so mehr sein, als unsre Kenntniß der Geschichte auf diesem Gebiete am reichsten ist. Um so mehr aber muß auch der politische Instinkt, die Intuition der Zukunft durch die Masse des Wissens und durch die gebildete wie verbildete Reflexion gestört sein. — Aus solchem Zustande des Geistes gehen dann Prinzipien hervor, besser Knotenpunkte, in denen die Einzelheiten des geschichtlichen Wissens

und die bewegliche Reflexion sich gleichsam sammeln. Ein solches ist das sogenannte Prinzip der Stabilität. Aber es geschieht demselben durchaus zu viel Ehre, wenn man es ein Prinzip nennt, da ihm nicht die mindeste eigene setzende Kraft beiwohnt, ohne den Eigensinn seiner Vertreter. Wenigstens so weit es Lehre der Geschichte sein soll trifft dies Urtheil — in welchem Sinne es hier lediglich besprochen wird. Denn es geht eben, wie vorher entwickelt ward, aus der oberflächlichen und platten Betrachtung der Geschichte hervor, welche dieselbe nur zu zerstücken und stückweise zu genießen weiß. Dies ist denn auch der Grund, weßhalb das sogenannte Stabilitäts-Prinzip nicht verzugsweise auf die Geschichte sondern auf absolute Wahrheit u. dgl. sich zu stützen und die Geschichte nur zu Beispielen und Belegen zu zerpflücken pflegt.

Es ist freilich sehr einleuchtend, daß, so aufgefaßt, die Geschichte den allergelegensten Boden bilde für jene wuchernde Reflexion, wo sie überall sich einnisten und anranken kann und den Mangel an Durchblick und Klarheit hinter drohende Trümmer verstecken, den Ruf der Gegenwart vor der warnenden Stimme grauer Vorzeit überhört.

Art und Weise des geschichtlichen Laufes.

Wer also die Geschichte als die überall unabgeschlossene Entwickelung nicht zu fassen vermag, sondern nur entweder als ein Aggregat einzelner Wahrheiten, oder als Prozeß zwar, welcher jedoch in der absoluten Wahrheit der Gegenwart zum Resultate gekommen — den lehrt nothwendig die vergangene Geschichte jenes Mißtrauen in die Zukunft, ja die Undenkbarkeit derselben so fern sie original sein wolle. Wer dagegen als das Wesen der Geschichte das immer tiefere Insichgehen und Selbsterkennen des Geistes und von daher die Befreiung der (erneuten) Individuen von (nothwendig) verkürzenden Allgemeinheiten und fesselnden Objecten — wer sie so faßt, den lehrt und mahnt sie, den Prozeß fortzuführen, getrost die Zukunft hervorzubringen und darin die Gegenwart ihrer eigenen Bestimmung zuzuführen, nämlich eine reifere Zukunft zu gebären.

Reflectirt man indeß einseitig auf diese bloß umsetzende Bewegung, so könnte man einwerfen: die Lehre der Geschichte gehe also dahin, diese, die Geschichte der Vergangenheit schlechthin zu bereichern. Damit wäre die ganz abstracte Geschwindigkeit des geschichtlichen Prozesses zu seinem Zweck und Wesen gemacht, etwa wie wenn man von der Rotation der Erde sagen wollte, daß sie selber an und für sich Zweck sei. Was vielmehr bei diesem Umsetzen einer Gegenwart in ihre Zukunft Zweck sei, haben wir bereits erkannt und bestimmt: es ist die Vertiefung, das Ausleben der Individuen. Diese Vertiefung aber und das Insichgehen könnte durch den bloßen Wechsel in der Bestimmtheit der Objecte nicht erreicht werden, und es läßt daher die Steigerung der individuellen Arbeit im geschichtlichen Prozesse auch eine steigende Bedeutung des Objects voraussetzen, an dem jene sich vollzieht. Dieses Object heißt hier überhaupt die gegenwärtige Wahrheit, und es folgt daher, daß im Fortschritt der Geschichte die jedesmal gegenwärtige Wahrheit die vorangehenden Stufen, die geschichtlichen Objecte, an realer Tiefe und Bedeutung übertreffen müsse. — Dieser Umstand nun stellt sich dem eilenden Lauf der Geschichte und ihrem flachen Verlaufe entgegen; und gerade nach dem Grundsatz, daß ein jedes Zeitalter (vermöge seiner gegen die Vergangenheit gesteigerten historischen Bedeutung) wesentlich original sei, könnte eine Gegenwart den Anspruch erheben, im absoluten Beharren ihre Eigenthümlichkeit zu besitzen. Und so viel ist freilich zuzugeben, daß eine jede Gegenwart mehr Anspruch hierauf habe als die ihr vorangegangenen Zeitalter von denen sie Kenntniß und deren geschichtliche Bedeutung sie durchdrungen und verarbeitet hat. Denn ist dies wirklich geschehen, so ist sie das reifere und darum mehr berechtigte Zeitalter.

Es wirken also zwei Mächte sich entgegen: die Lehre der Geschichte von der Veränderlichkeit der Wahrheit und der Entwickelung der individuellen Freiheit; andrerseits die gesteigerte Macht und Bedeutung der jedesmal gegenwärtigen Wahrheit, die eben um dieser Steigerung willen allemal als die Erfüllung des Willens der Geschichte erscheint. Wie vereinigen sich nun beide Kräfte, und welches ist ihr gemeinsamer Erfolg? Es ist dieser, daß die siegreiche individuelle Arbeit der Befreiung im Fortgange

der Geschichte immer intensiver, reger, kräftiger wird; mit anderen Worten, daß das ist und lebt was wir Individuelles Ich nennen. Nur dieser Erfolg, nur dieses einzige gemeinsame Resultat jener beiden geschichtlichen Momente ist denkbar, der nothwendig erscheinenden Factoren eines Lebens das im Bewußtsein der Geschichte geführt wird. Der eine derselben, die gegenwärtige Wahrheit ist daher nur theils in Beziehung auf den andern, theils aus ihrem gemeinsamen Zwecke, eben der Vertiefung des Geistes, zu begreifen; und wenn wir den Begriff der gegenwärtigen Wahrheit früher abgeleitet und seine Nothwendigkeit gezeigt haben, so ist er jetzt noch kurz als Mittel eines Zweckes zu betrachten.

Es fragt sich also vom Standpunkte der Freiheit, warum die einzelnen Objecte in unserm Bewußtsein zur Totalität oder Wahrheit sich zusammenschließen, und warum der Begriff der Wahrheit in den der gegenwärtigen Wahrheit übergehe. — Diese zweite Frage ist nicht nöthig besonders zu beantworten, da wir sie fortwährend im Auge gehabt und durch die Entwickelung der absoluten Wahrheit zur gegenwärtigen die Freiheit erst hervortritt; die Wahrheit wird erst in der Bestimmung der gegenwärtigen in den Prozeß hineingezogen. — Auch die erstere Frage ist schon wenigstens berührt worden, nämlich die, warum in unserm Bewußtsein die einzelnen Objecte zur Totalität zusammengehn. Auch ohne daß dies geschähe, wäre freilich Bewegung von Einzelnem zu Einzelnem, eine flache Ausbreitung des Wissens möglich. Diese Bewegung aber und solches Wissen wäre nicht Entwickelung und nicht Vertiefung des Geistes d. h. es würden durch diese Thätigkeit desselben nicht neue Momente und Kräfte in ihm erweckt. Abgesehen davon, daß ohne die Erscheinung der Wahrheit oder ohne Bewußtsein einer Totalität kein Zusammenhang des Gewußten, der Vorstellungen, ebenso keine Religion denkbar wäre, kurz daß wir eben nicht Menschen wären — so ist besonders zu beachten, daß die Erhebung zur Totalität erst die Vergeistigung und geistige Bewältigung des durch die Sinne vermittelten Stoffes, und jene darum die erste reine That des Geistes ist. Handelt es sich daher um des Geistes Entwickelung im wahren Sinne des Wortes, so kann sie nur so geschehen daß derselbe seine eigene That, eben die Erhebung zur Totalität, die Bildung der Wahr-

heit, in sein erneutes Thun und Werden wieder hinabzieht, gleichsam umschmilzt, um sie und sich vollendeter herzustellen. Es ist ja das Selbst des individuellen Geistes das er selber sich zu erarbeiten hat; weil die Schöpfung des Menschengeistes nicht vollendet, es aber Geist ist der geschaffen wird, so liegt ihm selber ein Theil der Arbeit ob, durch die er vollbracht wird. — Hätte der Menschengeist in seiner geschichtlichen Entwickelung die Aufgabe, nur Stoff zu häufen, vereinzelte Vorstellungen immer zahlreicher an einander zu reihen, so bedürfte er der Erscheinung der Wahrheit nicht; da aber die Aufgabe auf Seite des Organs, des Menschen fällt, so bedarf er der einenden Kraft des Geistes, vermöge deren er den Stoff zusammenfassend beherrscht. Denn so erst kann sein eigenes Thun, eben diese einende Macht, objectiv, Gegenstand für ihn werden; sowohl selbstthätige wie selbstbewußte Entwickelung des Geistes ist aber nur möglich, so fern er oder Momente seiner (und je mehrere und tiefere desto mehr) sein Gegenstand sind.

Es ist also hiemit über die Wahrheit und Totalität und über die erscheinende Einheit des Geistes aus dem Zwecke gesprochen. Wer nun einen solchen Zweck nicht kennt, und bei der Wahrheit und der Einheit des Geistes als dem letzten verharrt, der steht auf dem Standpunkte der Wahrheit, kennt das Individuelle Ich und die Geschichte nicht. Wir aber haben einen Zweck der Wahrheit auf dem Felde des Intelligibeln selbst kennen gelernt, so fern sie der Entwickelung des Geistes unentbehrlich ist, welche nur durch die immer erhöhte Spannung vermöge der wachsenden Bedeutung seines Gegenstandes, der Wahrheit, vollbracht wird. So ist die Wahrheit Moment der Entwickelung und dient derselben, und mit jener nicht weniger alles Allgemeine und was nur die Form der Einheit trägt, alles Gesetz, Ordnung, Regel; so aber, erst in dieser Relation gewinnen diese Mächte jene tiefgreifende Bedeutung, jene Würde und Heiligkeit, die ihnen nicht an und für sich, wohl aber um der Freiheit willen zukommen, als deren Schützer und Pfleger nicht nur, sondern auch Hebel und Werkzeuge sie zu betrachten sind. Die Freiheit ist zwar nicht in ihnen, wie von ihr überall kein Sein zu prädiciren, aber sie wird in ihnen und durch sie. Wissenschaft wie Religion haben ebenfalls in solcher Relation

ihre Aufgabe, deren Gegenstand eben die Totalität des Objectiven und deren Bemühen, das Vereinzelte der Anschauung, Wahrnehmung ꝛc. aus der Totalität zu betrachten. Es ward schon früher daran erinnert, wie durch die Erhebung in die Totalität und Wahrheit die einzelnen Gegenstände eine relative Stabilität und Festigkeit gewinnen. Je mehr freilich Wissenschaft und Religion oder ihr Geist des Zusammenhangs das Dasein verklären, schwindet das Kleine und Unbedeutende und wird groß durch die Anschanuug des Ganzen. Allein daß dies nicht nur so sei, sondern sein solle und warum es sei, ist nur aus der Freiheit zu begreifen, deren Arbeit nämlich um so bedeutender und tiefer, je ausgebreiteter das Reich der Wahrheit ist. Die Arbeit der Freiheit aber ist aller Zweck.

Von hier aus ist sogar eine gewisse Berechtigung nicht zu versagen oder fließt wenigstens eine Art von Erklärung jenem vorwitzigen Standpunkte zu, alles gegenwärtig Gewordene und Bestehende unmittelbar auf Gott zu beziehen und so das Kleinste in den Schutz der Totalität zu stellen. Es wird auf diese Weise das Object, an dem die Freiheit zu arbeiten und sich zu erarbeiten hat, gesichert und befestigt indem gleichsam die einzelnen verlornen Posten in den Mittelpunkt der Festung zusammengezogen werden. Dadurch nun wird die befreiende Macht des Geistes gezwungen, auch ihrerseits sich zu concentriren und zu wittern, daß es den Kampf nicht mit vereinzelten Objecten, sondern mit einer geschlossenen Welt-Anschauung gelte. So kann zwar jener feindselige Gesichtspunkt beschränkter Totalität (ein radikaler Conservatismus) der Freiheit sehr dienlich sein, indem er ihren Prozeß vertieft und sie zu regerer Arbeit treibt; allein auch die unermeßliche Gefahr völliger Halsstarrigkeit leuchtet wenigstens demjenigen ein der nicht zweifelt, daß der Fortschritt der Erkenntniß hier auf Erden eine unbezwingliche Macht und daß auch die Geschichte Gottes Wille sei. Denn weil das Wesen der Freiheit darin besteht, werdend, im Werden begriffen zu sein, so versteht sie selber sich nur bis zu einem gewissen Grade; und wird die Entwickelung ihres innersten Kerns, der immer ein sittliches Moment, maaßlos niedergehalten, so erfaßt sie sich als bloß auflösende Macht, als bloße Negation, darum weil dies ihr erscheinender Beginn und Ausgangspunkt ist. Was daher Revolution ist, ist leicht zu sagen:

sie ist meist die sich mißverstehende, nur sich halb verstehende Freiheit; was aber Revolution macht und hervorruft, ist die sich mißverstehende Wahrheit, die (nothwendig) beschränkte Totalität, welche sich nicht als Mittel zur Vertiefung und Entwickelung des Geistes, sondern als Endzweck, und die jedesmal gegenwärtige Gestalt des Lebens und Wissens als absoluten Zustand auffaßt. Eine Ansicht die folgemäßig theils sich vermißt die Geschichte mit Gott zu verknüpfen, und in ihr seinen Willen zu verehren; dann aber wieder kindisch eigensinnig den Gedanken einer künftigen Geschichte abweis't. Dies kann im Gegentheil den Prüfstein abgeben, ob Einer überall berechtigt sei von Gottes Willen in der Geschichte zu reden. Glaubt er den ganzen Willen zu kennen, so ist er noch nicht einmal bis zu dem eigentlichen Mittel und Organ gedrungen, durch das der Wille wirkt d. i. zur individuellen Freiheit. Denn sie ist für das Bewußtsein einer Gegenwart allemal der Keim einer nothwendig unerkennbaren geschichtlichen Zukunft.

Das Geschichtliche Individuum.

Sie, die individuelle Freiheit in Allem erkennen, ist für die Gegenwart die tiefste Theorie, ihrem reformatorischen Zuge folgen ist tiefste Praxis, alle Kunst des öffentlichen Lebens. Wissen, daß die Individuen durch das Leben und Bewegen in der Wahrheit wie in aller Objectivität nothwendig zu einer tieferen Lebens-Quelle in sich selbst zurückgeführt werden, dies bereitet erst den Boden für ein reformatorisches Gesellschafts-Leben das im Geiste der Geschichte geführt wird. Hier wird neben aller derjenigen Thätigkeit der Individuen welche objectiv wird oder in's Bewußtsein tritt, eine Macht, ein geistiges Fluidum vorausgesetzt, das darum als „individuell" bezeichnet wird, weil es so beschaffen nothwendig hinter dem Selbstbewußtsein liegt und nur als jene allgemeine, unbestimmte Voraussetzung für dasselbe vorhanden ist. Was immer das Individuum leiste, worin es thätig sei, welchem Allgemeinen es sich hingebe, so wirkt es, während es so zu sagen sichtbare Objecte erzeugt, zugleich an sich selbst; und während es

uns geläufig ist, solche Entwickelung an den Objecten und Producten zu messen, sollten wir nicht weniger einen Blick gewinnen für die innerste Bedingung jener objectiven Entwickelung, wenigstens so weit sie vorauszusetzen. — Dieses ungewußte Moment individueller Umwandlung im Lauf der Geschichte ist jedoch keineswegs nur bei den Individuen zu suchen und zu finden welche vorzugsweise den Zuflüssen der Bildung, Erziehung, des Unterrichts ausgesetzt sind, sondern auch bei denen deren Thätigkeit in Ausübung von Fertigkeiten, Handgriffen u. dgl. besteht. Denn Veränderungen und Verbesserungen in derartigen Sphären, des Handwerks, des Ackerbaues, gehen theils aus ihnen selbst hervor, was offenbar eine veränderte Stellung des Individuum zu seinem Gegenstande voraussetzen läßt. Wenn aber andrerseits die Reformen von der Wissenschaft ausgehen und auf die practischen und technischen Gebiete übertragen werden, so ist undenkbar, daß bei durchgreifenden Veränderungen auf diesem Wege der Blick der arbeitenden Individuen für ihren Gegenstand nicht ein wesentlich anderer werden sollte. Nicht weniger für dessen allgemeine Natur wie besondere Seiten, seinen Zusammenhang mit verwandten und benachbarten Gebieten, endlich für die Stellung solcher Individuen selbst zu anderen Kreisen der Gesellschaft. Was von solcher Wandelung der Anschauungen der einen Generation vielleicht noch unbewußt ist, als individuelle Disposition und Keim, überträgt sie schon auf die jüngere, und diese ermißt nun den Unterschied des Sinnes und Geistes in welchem sie selber erwachsen, gegen jenen vergangener Zeiten. — Leben überhaupt ist arbeiten; das Individuum nur lebt und dieses allein ist auch das arbeitende. Es erringt sich eine gemeinsame Objectivität, allgemeine Form in Leben und Wissen. Durch dieses Medium des Gemeinsamen und Objectiven fließt aber die Frucht der Arbeit dem Individuum wieder zu und es erhebt sich am Objectiven über dasselbe. Immer tiefer greifende Entwickelung der Individuen ist das Product und sollte das Ziel sein aller Cultur. Man betrachtet freilich nicht selten die Individualität als eine solche Mitgabe der Natur, gegen welche das Culturleben sich ergänzend zu richten habe, als ob der letzte Zweck der Cultur eine Gemeinsamkeit wäre, in der die individuellen Unterschiede erlöschen sollten. Darin vielmehr liegt gerade

der tiefste Zusammenhang und Einklang von Natur und Geist, daß der Unterschied der Individualität den die Natur mitgiebt, zugleich auch das unserm Blicke zuletzt erreichbare Resultat der Cultur ist. Denn obschon im Staatsleben, im Gottes=Bewußtsein, in der Wissenschaft die Individuen ein gewisses Gemeinsames erreichen, so bildet doch dieses sogleich wieder den Boden, die andere Erde, aus welcher wiederum die erneute, die geistigere Individualität hervorbricht, eine solche wie freilich die erste Natur ohne Hülfe der Cultur nicht erzeugen konnte. Es ist daher vom geschichtlichen Prozeß im Vergleich zur Natur zu sagen, daß er das Geschäft der Natur fortsetze, Individuen hervorzubringen.

Man bleibt jedoch in Betrachtung des Verhältnisses der Einzelnen zur Gesellschaft, zum Staate u. s. w. nicht selten dabei stehen, daß die Thätigkeit des Einzelnen, von ihm selber für seinen besondern Nutzen berechnet und verwandt, gewissermaßen abgelenkt und zum Wohl und Vortheil des Allgemeinen ausgebeutet werde. So daß z. B. der Schuhmacher freilich aus seiner eigenen Seele für seinen Erwerb arbeite, dadurch aber zugleich ein Bedürfniß der Gesellschaft, des Allgemeinen welchem er angehöre, zu befriedigen gezwungen sei. Diese Betrachtung ist ohne Zweifel so weit richtig, allein nicht zu Ende geführt; denn was thut und producirt nun wieder das Allgemeine, die Gesellschaft? Sie tritt aus einer Epoche in die andere, wechselt den Zeitgeist d. h. bringt neue Cultur=Individuen hervor; und zwar dadurch am meisten daß sie Individuen an Individuen gleichsam sich reiben und zünden ließ, daß sie den geistigen Austausch wie den anderer Producte und Fähigkeiten öffnete, förderte, regelte. Wird diese Aufgabe den Staats=Zwecken hinzugerechnet, geschweige wenn man in sie den Hauptzweck setzt, so liegt es in der eigenen Bestimmung des Staates, daß wie die Thätigkeit der Einzelnen zum Allgemeinen, nicht minder dieses ab= und hingelenkt werde zur Erzeugung neuer Einzelnen. So daß ein solches Allgemeine für ein Medium gelten kann in der Weise wie die Einheit und Vereinigung in der Liebe neue Individuen vermittelt.

Bei diesem Vergleich jedoch müssen wir inne halten, denn es tritt auch das Ungleiche des Verglichenen so sehr hervor, daß es nicht unberührt bleiben darf. Die Producte der Liebe nämlich

werden, Dank sei es dem tiefen, heiligen Sinne des Christenthums, mit ganzer Hingebung und Aufopferung gepflegt und herangezogen, nicht um beschränkten Zwecken wie etwa einem bestehenden Gemeinwesen dadurch zu dienen (in dieser verächtlichen Beschränktheit lag das so kurz- wie scharfsichtige Alterthum befangen), sondern der heutige Cultur-Mensch befriedigt in solcher Hingebung sein eigenstes Bedürfniß. Es ist mit dem Evangelium den Menschen offenbar geworden, daß die gewaltigste Kraft des eigenen Ich die sei und sein solle, anderes Leben und anderes Selbst schützend zu entwickeln. In unsern Familien ist das Reich der Liebe großentheils gegründet; dahin aber hat uns das Christenthum noch nicht geführt, seinen Geist der Humanität auch im Fortschritt der Geschichte zu bewähren; sondern der jedesmal junge und sprossende Geist einer Gemeinschaft vermochte bis jetzt nur unter Druck und Härte, ja Kampf und Blut sich zu entfalten. Ob dieser Kampf, ob der Fluch des Erzeugers zum Erstarken des Keimes nöthig? oder ob künftig einmal der welkende Zeitgeist so entschieden und bündig zu resigniren gewohnt sein werde, wie man bei fallenden Blättern die Häuser sucht? —

Man wird dieser Hoffnung um so mehr sich überlassen dürfen, je deutlicher der heutige Geist der Forschung wird an's Licht zu stellen wissen, daß nicht nur einzelne große Individuen den neuen Geist neuer Epochen in die Geschichte führen, sondern ein jedes Individuum solches thätig-entwickelndes geschichtliches Verhältniß habe. Daß ein jedes an seinem geringen Theile Träger und Fortführer der großen geschichtlichen Entwickelung und als geschichtliches Individuum zu fassen sei, d. h. so fern es sich überhaupt in einem bestehenden Allgemeinen nur bewegt, und freilich je mehr desto mehr, zugleich nothwendig an der Auflösung und Umgestaltung des Allgemeinen und Gemeinsamen arbeite. Zunächst innerhalb des einzelnen Bewußtseins, dann aber sich äußernd in Lehre und Handlung. Die Geschichte vollbringt jene Auflösung und Umgestaltung durch das Individuum, durch das was uns als Begriff des modernen Individuum gilt; deßhalb ist dieser Begriff als Organ der Geschichte zu fassen und als geschichtliches Individuum zu bezeichnen.

Dieses geschichtliche würde indeß nicht zugleich das freie

Individuum sein, wenn es nicht wüßte daß sein gewußter Begriff der Geschichte kein fixes Allgemeines, keine absolute Wahrheit für es sei; daß es vielmehr diesen Begriff, wie anderes Objective, lebendig erfassend und denkend, in dessen Auflösung begriffen sei. Dieses Auflösen aber, einschließend das Wissen des aufzulösenden Gewußten, ist selbst Geschichte, geschichtliches Thun, Geschehen; und es zeigt sich so, daß der Begriff der Geschichte erst in dem diesen Begriff überschreitenden Werden der Geschichte, daß das vermittelte Objective erst im unmittelbaren Individuellen sich realisire. Der Begriff der Geschichte regenerirt sich durch das steigende Leben der Geschichte, dessen Quelle in den Individuen fließt oder hier wenigstens ihren Durchbruch findet; in der individuellen Befreiung, in dem ungewußt wachsenden Scheidungs-Vermögen.

Den entwickelten Begriff des geschichtlichen Individuum und das Verhältniß von Individuum und Geschichte in jedem Individuum denken und von jedem prädiciren, oder seine Nothwendigkeit nachweisen, heißt, es metaphysisch fassen — und solche metaphysische Bestimmung ist unser „Individuelles Ich", das Prinzip aus welchem eine jede der folgenden Bestimmungen mit Strenge abgeleitet worden ist. Dasselbe ist ein Moment des Denkens selbst, und wie sich dieses Moment oder das Gebiet der Freiheit zu dem andern Moment des Denkens, das wir allgemein als Wahrheit bezeichnet haben, verhalte, ist bis jetzt auf abstract-methaphysischem Boden dargestellt und durchgeführt worden.

Sollte nun in diesem Werke mehr als eine metaphysische Grundlegung geboten, sollte auf unser Prinzip ein entwickeltes System der Philosophie gebaut oder etwa eine philosophische Encyklopädie geliefert werden, so müßte namentlich Folgendes geschehen. Es müßten die verschiedenartigen großen Objecte unsres Wissens, neben der Deduction ihrer Eigenthümlichkeit an dieser Stelle unsrer Darstellung, also vom Standpunkt der individuellen Freiheit betrachtet d. h. gleichsam im Momente ihrer geschichtlichen Bewegung erfaßt und festgehalten werden. In dieser Schwebe erneutes individuelles Leben wirkenden Unter- und Uebergehens wären sie zu fassen; so daß dieser festhaltenden Betrachtung selbst, die als bewußtseiend sich erscheinen könnte, ihr tieferes Werden

durch die Gestalt ihrer Gegenstände wiedergespiegelt würde. — Solche Behandlung der Objecte könnte entweder vorwiegend psychologisirend sein, so daß das verschiedenartige Bewußtwerden des geschichtlichen Individuum der verschiedenen heutigen Lebenskreise im Vordergrunde stände. Oder mehr so, daß von der geschichtlichen Gestalt der Objecte die steigende individuelle Lebens- und Wissens-Quelle, der Begriff des geschichtlichen Individuum, nur wiedergespiegelt würde. — In solcher Weise wären die Begriffe der Natur, des Rechts, des Staates, der Kunst in Beziehung auf das geschichtliche Individuum oder dieses im Verhältniß zu ihnen zu behandeln. Es sollen jedoch die genannten Gebiete hier nicht ausdrücklich und nur zwei andere Seiten individueller Entwickelung besonders besprochen werden; nämlich das geschichtliche Individuum 1) im Verhältniß der Wissenschaft und 2) in dem der Religion. Diese beiden Punkte sollen lediglich in der Geltung von Beispielen ausgeführt werden, in welcher Weise die Consequenzen unsres Prinzips in die concreten Lebensgebiete verfolgt werden können. Der erstere Gegenstand wird aber deßhalb als Beispiel gewählt, weil er dem bisher Vorgetragenen offenbar am meisten verwandt sein muß; und die etwa neuen Bemerkungen zu denen er Anlaß geben möchte auf's Engste an das Bisherige sich anschließen werden. Der zweite Gegenstand ist jedoch gewählt worden, weil die Folgerungen des Prinzips in Betreff seiner am wenigsten leicht sich darbieten möchten, ja weil es scheinen könnte als ob religiöses Leben und ein Gottes-Bewußtsein mit unseren Prinzipien unverträglich sei. Dieser Gegenstand wird deßhalb eine ausführlichere Erörterung erfahren, die wie ich hoffe nicht wenig zum genauen und abschließenden Verständniß der ganzen Lehre beitragen soll.

Das Geschichtliche Individuum im Verhältniß der Wissenschaft.

Es versteht sich von selbst, daß das Verhältniß wenigstens zur Philosophie eben dasjenige sei welches aufgezeigt worden zwischen Wahrheit und Freiheit oder zwischen dem Object und Individuellen Ich. Auch der dieses Verhältniß bezeichnende Aus-

druck für den philosophischen oder metaphysischen Gegenstand hatte sich gefunden, indem wir die Wahrheit benannten die „gegenwärtige Wahrheit“ oder die „ideelle Totalität des gegenwärtig Objectiven“. In diesem Ausdruck liegt erstlich, daß die Wahrheit, der Gegenstand der Philosophie, sich als (relative) Totalität zu fassen und darzustellen habe, daß es aber zweitens ihre Bestimmung sei zu einem Momente nur herabgesetzt zu werden. Diese letztere Bestimmung enthält ihr Verhältniß zur Freiheit und künftigen Geschichte. Als geworden zum Momente läßt sich, wie häufig erinnert worden, die Totalität gegenwärtig nicht darstellen, weil sie so nicht als gegenwärtige Totalität sondern als vergangene Welt=Anschauung aufträte, wohl aber als nothwendig bestimmt, zum Momente zu werden oder in den Rahmen der Geschichte zu fallen; und zwar auf dem einzigen Wege daß, wie hier geschehen, auf ein Prinzip recurrirt wird, das als Prinzip seine eigene objective Entfaltung überragt. So wird geschichtlicher Boden oder der der individuellen Freiheit gewonnen.

In diesen Worten ist kurz gesagt, was die ganze bisherige Entwickelung ausführlich dargelegt hat. — Ist aber der so bezeichnete Standpunkt der metaphysische, derjenige für die Betrachtung des Objects überhaupt und als solchen, so auch der einzelnen Wissenschaften. Jedes einzelne Object der exacten Wissenschaften müßte demnach sich fassen und geben als geschichtliches, Entwickelung=fähiges und bedürftiges, Datum; als gewordenes, wie auch werdendes und thätig vermittelndes Glied in der nach beiden Seiten unabsehbaren Kette geschichtlicher Entwickelung. Allein die exacten und empirischen Wissenschaften sind eben solche, sofern sie jene Weite des Gesichtskreises verschmähen, oder nicht die Auflösung und Umgestaltung ihrer Producte selbst setzen und fordern. Ihre Producte fallen gleichsam unbewußt in die absolute Bewegung der Geschichte; unbewußt, daß das bestimmte Wissen welches sich in ihnen ausspricht Werden der Geschichte sei. Diese Producte sind deßhalb, vom geschichtlichen Standpunct aus, als bloße Handlungen und Thaten im Gebiete des Wissens zu betrachten. Denn Handlung ist die Bewegung von einem fix angeschauten Ausgangs=Punkt, einer Position des Bewußtseins, zu einem ebenso fix angeschauten Ziele hin. Die exacten Wissenschaf=

ten stellen nun diese Positionen und Ziele nicht in Frage, ziehen dieselben nicht in die Bewegung des Wissens hinein, und sind eben deßhalb von der Philosophie, der rein theoretischen Wissenschaft, als Handeln und Thun aufzufassen. Alles Wissen das auf die angegebene Weise verfährt (so vor allem die religiöse Vorstellung) ist von dieser Seite praktisch; während das theoretische Wissen zugleich die Auflösung seiner Positionen, seiner selbst als bestimmter Wahrheit und bestimmten Wissens hervorzubringen hat. Mit anderen Worten: sich selbst bis zu seinem Unter- und Uebergange in das künftige Wissen künftiger Geschichte zu begleiten hat. Das theoretische Wissen ist sich bewußt zu münden in die Praxis kommender realer Weltgeschichte, welche es selbst hervorbringen helfe; während das praktische, innerhalb ideeller oder Bewußtseins-Positionen sich haltend, gegen die Bewegung auch dieser Positionen d. h. gegen den Lauf der großen Weltgeschichte sich sträubt. Praxis ist daher überhaupt zu bezeichnen als das Festhalten vergehenden Lebens an sich selbst; dagegen Theorie als ein Begrüßen neuen Lebens. Wie denn praktische Menschen solche heißen, welche einem beschränkten Inhalt durch Fixiren des Bewußtseins auf ihn Geltung zu verschaffen wissen; während unpraktische und theoretische Geister zugleich über die Sphäre ihres Schaffens und Wirkens den Blick hinauszuschlagen pflegen. Die letzteren sind aber dann erst Philosophen, wenn der überfliegende Blick auf die große Bewegung allgemeiner Geschichte trifft.

Daß hiernach die Natur-Wissenschaften, wenn sie sich der Seite bewußt wären, Erkennen des Erkennens zu sein d. h. beständige Correctur ihrer Positionen — daß sie dann der Philosophie ungleich näher ständen als z. B. die Theologie und reiner theoretisch wären als diese, das liegt auf der Hand. Den Natur-Wissenschaften fehlt nur jenes Bewußtsein, die Theologie widerspricht demselben. Sie ist das praktische Wissen, das praktische Wissen als einseitig zum Lebens-Grunde erhoben. Daher ihr Wissen beständig und wesentlich ein Sistiren des geschichtlichen Prozesses ist. Daher aber auch die erstaunliche praktische Kraft derselben und Wirkung auf das handelnde Leben.

Die Erzeugnisse der empirischen Wissenschaften sind also in

diesem Sinne bloße (blinde) Thaten, daß sie des theoretischen Bewußtseins entbehren, was durch sie im großen Lauf der Geschichte theils auf Seiten der Subjecte nothwendig hervorgebracht werde, theils welche Bestimmung durch diese subjective Veränderung den Objecten zufließe. Auf Seiten des Subjects ist es dies, daß das arbeitende Subject in seiner Arbeit und durch dieselbe seine ungewußte Unmittelbarkeit verändert, sich vertieft, nicht weniger wie die andern Subjecte, die lernenden, welche das Product des Einen sich erarbeiten und aneignen. Solche Vertiefung geht nun freilich, wie oft bemerkt, in der Sphäre des Unbewußten vor sich und kann nur als allgemeine Voraussetzung gewußt werden; wird sie aber so gewußt, so folgt für das Object die andre Voraussetzung daß es durch die erneute subjective Kraft seinerseits auch ferner entwickelt werde.

Auch dem Standpunkte des absoluten Wissens oder des Selbstbewußtseins fehlt diese doppelte Reflexion und ist dasselbe ebenfalls als (blindes) Thun und als praktisches zu bezeichnen. Denn auch dieses bleibt beim Object stehen und glaubt das Wissen als Gewußtes vollständig gegenwärtig haben zu können. Jedoch ist dasselbe nicht That des Wissens schlechthin, wie die empirischen Wissenschaften, sondern That im Wissen des Wissens.

Eigentliches und theoretisches Wissen des Wissens ist dagegen erst das welches die Einsicht einschließt, daß alles Wissen über das Gewußte sich hinauserstreckt und als Keim eines anderen Wissens zu fassen ist. Auch in diesem Wissen des Wissens wird das Thun oder Geschehen des Wissens nicht vollständig erreicht; denn jener Keim ist, auch als solcher, abgesehen von seiner Entwickelung, ein bestimmter, wird aber in dieser Bestimmtheit nicht gewußt, sondern nur überhaupt als Keim. Nur in dieser ganz allgemeinen und abstracten Weise also erreicht das Wissen des Wissens das Thun oder Werden des Wissens auf dem Standpunkt der individuellen Freiheit oder des geschichtlichen Bewußtseins. — Wissen ist sowohl haben wie auflösen des Gewußten, und eigentliches Wissen des Wissens ist daher dies welches aus sich ein anderes Wissen nicht nur, sondern Wissen des Wissens, setzt oder voraussetzt: das Individuelle Ich. — Faßt sich das Wissen auf diese Weise, so begleitet es gleichsam seinen Prozeß bis

zu dessen Umschlag in neues Leben, bis zur Hervorbringung neuer Cultur-Individuen, denen es als eins ihrer Lebens-Momente sich hinzugeben hat. Wenn wir heutigen gebildeten Individuen uns bewußt sind, daß wir diese in unsrer praktischen Unmittelbarkeit nicht sein würden ohne das objective Wissen der Vergangenheit, so müssen wir auch unser eigenes Wissen bis zu dem Punkte denken, wo es umschlägt in anderes Leben.

Sollten in dieser Entwickelung noch irgendwo Folgerungen und Mittelglieder vermißt werden, so wird man solche, wenn nicht auch an anderen Orten, so doch sicher in dem Schluß-Kapitel von der „Weltgeschichte" entdecken. — Einen hierher gehörigen Punkt jedoch kann ich mir nicht versagen sogleich ausdrücklich zu erläutern, indem ich dadurch glaube nach manchen auch entlegneren Seiten Licht verbreiten zu können. Ich meine nämlich das Verhältniß und die Bedeutung der Identität in dem entwickelten Begriff des Wissens.

Offenbar hat in unsrer Theorie des Wissens ebenfalls die Identität ihre Stelle; allein sie ist nur ein Moment, nicht Prinzip des Wissens. Ihre Stelle aber hat sie, sofern sowohl das Wissen selbst wie aller Gegenstand des Wissens Geschichte oder Geschehen ist. Freilich findet diese Identität nicht im Elemente des Seins, als Selbstbewußtsein statt, sondern im Elemente des Werdens und Wissen ist Bewußtwerden. Die Geschichte ist also das Element dieser Identität. Nun wird aber der Begriff der realen Geschichte gewonnen, sofern das sich gegenwärtige Wissen in neues Leben umzuschlagen sich bewußt ist und so gleichsam an seinem Ausgange den Begriff realer Geschichte erfaßt. Es entsteht folglich der Begriff einer Geschichte, in welche alles Wissen hineinfällt, also auch das Wissen als Geschichte oder als Geschehen und das Wissen der Geschichte, folglich die Geschichte überhaupt als das Element der Identität. So wird offenbar die Identität selbst dem entwickelnden Lauf der Geschichte dahingegeben, als bloßes geschichtliches Moment und Datum gefaßt. Folglich ist die Identität nicht Prinzip, sondern nur Moment im lebendigen Wissen, im Wissen wie es sich gegenwärtig erfaßt. Da das Wissen als Werden und fortschreitendes Geschehen dazu bestimmt ist, die Identität dieses seines Begriffes selbst hinter sich zu lassen,

so auch die bestimmte Art der Identität, welche der zu verlassende Begriff einschließt. Das Wissen als Entwickelung und Werden schlechthin gefaßt, setzt nothwendig ein anderes Wissen (künftige Wahrheit) als dasjenige welches sich gegenwärtig als Geschichte identisch weiß, im Elemente der Geschichte sich mit seinem Gegenstande identisch faßt. Es setzt folglich *diese bestimmte* Identität, *weil* es gerade *diese ist* (d. h. weil gerade die Geschichte das Element der Identität ist), zugleich *als sich auflösend*, oder fordert die *Nicht*=Identität als gleichberechtigtes anderes Moment des sich entwickelnden Wissens.

Eben dasselbe fordert der Begriff der *realen* Geschichte; denn *real* ist sie so fern sie *unterschieden* gesetzt wird von dem *gegenwärtig gewußten* Begriff der Geschichte; da aber der letztere das Element der Identität ausmacht, so würde die *reale* Geschichte auch eine andere Identität hervorbringen, folglich die gegenwärtig gewußte aufheben und auflösen.

Wollte sich aber hiernach jemand vorstellen, daß die beiden Momente der *Identität* und *Nicht=Identität zusammen* das Wissen *absolut* constituirten, so wäre doch diese Vorstellung nur gegründet auf das *gegenwärtige* Wissen vom Wissen oder auf den gegenwärtig entwickelten Begriff des Wissens. Dagegen weiß ich durch den Begriff der Geschichte, daß der gegenwärtig entwickelte Begriff vom Wissen selbst nur Moment und Durchgangs=Punkt in der absoluten Entwickelung der Geschichte sei. Folglich können auch die Identität und Nicht=Identität unmöglich *absolut* den Begriff des Wissens constituiren; sondern *weil* sie den *gegenwärtigen* Begriff des Wissens ausmachen, müssen sie als aufzuhebend und zu entwickelnd gedacht werden, um dem Begriff des Wissens welchen sie selbst hervorbringen zu entsprechen. Denn diese Factoren des Wissens setzen zusammen das Wissen als *Entwickelung schlechthin*, der Begriff der Entwickelung fordert aber, daß in ihm gedacht werde die *Negation des bestimmten und fixirten Modus der Entwickelung*, einer fixirten Methode. Weil daher die beiden Factoren das Wissen als *Entwickelung* bestimmen, so können sie dies nur so fern sie sich selbst, gerade in der Eigenschaft Factoren und Momente des Wissens zu sein, als *aufzuhebende und zu negirende* setzen. Setzen sie sich *nicht* so,

so constituiren sie nothwendig eine fixe Methode des Wissens, einen fixen Modus der Entwickelung des Wissens und verwischen dadurch zugleich den Begriff der Geschichte als reinen und absoluten Werdens. Dieser Begriff der Geschichte ist es aber, durch welchen das Moment der Nicht-Identität in den Begriff des Wissens hineinkommt, folglich würde die Nicht-Identität aufgehoben, und könnte nicht mehr behauptet werden, der Begriff des Wissens werde durch Identität und Nicht-Identität constituirt.

Aber nicht allein dies, sondern auch die Identität würde verschwinden (nämlich, wenn Identität und Nicht-Identität für die fixen oder absoluten Factoren des Wissens gelten). Denn das Wissen würde in diesem Falle nicht mehr Geschichte, nicht mehr Geschehen sein, während ihm doch nur, so fern es Geschichte und Geschehen, die Bestimmung der Identität seiner mit seinen Gegenstäuden zukam.

Es bleibt daher nothwendig bei dem vorher ausgesprochenen Resultat: daß das Wissen als Entwickelung schlechthin und absolutes Werden sich fassend seine geschichtliche Identität mit seinen Gegenständen setze, oder seine Identität mit den Gegenständen im Elemente der Geschichte, des Geschehens. Daß aber diese bestimmte Weise der Identität von der bestimmten Beschaffenheit sei, daß ihr Begriff nothwendig zugleich ihre eigene Auflösung und Negation enthalte. Das Wissen in der Bestimmung, ein Geschehen zu sein, erreicht durch diesen Begriff die Negation seiner selbst so weit es die Identität des Wissens und seiner Gegenstände enthält. Um aber diese Identität negiren zu können, muß dieselbe für das Wissen da sein, es muß sie hervorgebracht, sich und die Gegenstände als Geschichte bereits begriffen haben. Denn erst dieser Begriff der Geschichte, des Geschehens enthält ja jene Negation.

Wohin nun und wozu diese erscheinende Auflösung und Negation sich ferner entwickeln werde, dies nicht zu wissen ist sich das Wissen bewußt; denn als Geschehen ist es gerade nur gegenwärtiges Wissen, wogegen jene fernere Entwickelung in ihrer Bestimmtheit das künftige Wissen und die künftige Geschichte ausmacht. Von dem allemal künftigen Wissen wird, wie hier oft erläutert worden, nur dies Unbestimmte gewußt, daß es vollendeter und freier als das gegenwärtige sein müsse.

Vergleicht man dies Resultat der Untersuchung über die Identität im Wissen mit der Begriffs-Bestimmung der Wahrheit und der Deduction der „gegenwärtigen Wahrheit", so wird man, wie es nicht anders zu erwarten war, volle Uebereinstimmung, und finden daß jede der Ausführungen in der andern enthalten sei.

Das Geschichtliche Individuum im Verhältniß der Religion.

1. Der Gottes-Begriff.

a. Negationen.

Religion, so wird gesagt, sei das Verhältniß des Menschen zu Gott; und zwar erscheine Gott als das Object dieses Verhältnisses. — Wir wollen sogleich untersuchen, wie diese Bestimmungen zu unsrer Kategorieen-Lehre sich verhalten. Die Natur des Objects haben wir bereits kennen gelernt, auch die Totalität des Objectiven oder die absolute Wahrheit. Es hatte sich ergeben, daß dieser Begriff ein (nothwendiger und zweckmäßiger) Schein sei, und daß die Wahrheit deßhalb weil sie Object und Seiendes ist, sich auflöse und zurückweise auf die individuelle Freiheit als auf ihren tieferen Lebensgrund. Diese aber, die individuelle Freiheit, stellt sich in ihrer abstractesten Gestalt als absolutes Werden dar.

1) Aus dieser Dialektik folgt sogleich, daß zweierlei von dem Begriff Gottes fern zu halten, das Eine nach objectiver, das Andere nach subjectiver Seite. Erstlich nämlich kann das Sein des Objects überhaupt Gott nicht zukommen, weil dieses Sein eine Verkürzung des möglichen Inhalts ausdrückt. Die Totalität des Objectiven wäre der reichste Inhalt, dem das Sein zukommen könnte; sie aber kann nicht das Absolute sein, denn ihr Begriff geht über, wie sich gezeigt hat. Hierin liegt nun schon, daß zweitens auch das Selbstbewußtsein Gott nicht zukomme; es ist eben dieses die verkürzende Form, und nichts weiter als ein Moment in dem geschichtlichen Prozeß des Bewußtwerdens. Es ist entwickelt worden, wie das Bewußtsein und Selbstbewußtsein aus dem Individuellen Ich hervor- und beständig in dasselbe

zurückgeht. Wir sind sodann weiter gegangen und haben auch den Zweck des Objects und Selbstbewußtseins, dieser Erscheinungen die erst in der Menschen-Welt auftreten, dargelegt. Damit nämlich der Prozeß, die Entwickelung welche überall sind, aus der Flachheit der Natur in die Tiefe der individuellen Selbstbestimmung und der That trete, dazu dient das Sein, das Selbstbewußtsein, das Allgemeine. Denn That ist Arbeit, Ueberwinden, und jene Erscheinungen sind die Formen, in welchen seine Bedingungen vom Individuum überwunden werden, um immer reicheres Leben ergießen und immer tiefere Lebens-Quellen entdecken zu können. Es erarbeitet daher jene Formen, um sie zu verarbeiten. Wo ist da die Göttlichkeit und Absolutheit des Selbstbewußtseins? Nur das verwegenste Theologisiren und Anthropomorphisiren erzeugt dergleichen. Die leichtfertige Abstraction von den Bedingungen gewisser Momente des Geistes ist sicher nicht der Weg zur Begriffs-Bestimmung Gottes, und sie erzeugt theils arme theils haltlose Combinationen. Man muß erst wagen, die Fülle des Endlichen als Endliches zu fassen, ehe der reinere Begriff Gottes erstehen kann.

2) Was nun den lebendigen Grund dieses Seins und Bewußtseins, das Individuelle Ich selbst oder das Bewußtwerden betrifft, so liegt es auf der Hand, daß dieses den Begriff Gottes zu constituiren ebenfalls unzulänglich sei. Denn es ist theils schlechthin und absolut werdend, theils seiner unbewußt; dennoch allemal Daseins-Grund des objectiv und entwickelt Gegenwärtigen. Ein solches Moment kann Gott nicht zukommen. Zwar kann dieses Bewußtwerden von einer Seite mit Recht absolut genannt werden darum weil es über sich selbst, über seine Existenz im Selbstbewußtsein, hinausreicht und so seine eigenen begrenzten und begrenzenden Formen untergräbt. Es ist so zu sagen negativ absolut, indem zwar gewußt wird, daß alles bestimmte Bewußtsein und Selbstbewußtsein den Keim seiner Veränderung und Entwickelung an sich trage, nicht aber die wirkliche und etwa schließliche Gestalt solcher Entwickelung. So wie auch die Geschichte negativ absolut genannt werden kann, indem wir zu wissen glauben (und freilich wissen sollen), daß die jedesmalige Gegenwart sich umgestalten werde, nicht aber das bestimmte Wie.

Es ist die schwache Seite des Pantheismus, daß er die Entwickelung immer mit Gottes Wesen zusammenfließen läßt, und diese Schwäche ist von der heutigen Theologie und dem Theismus hinlänglich ausgebeutet worden. Nur möge der Theismus nicht wähnen, mit den Kategorieen des Seins und Selbstbewußtseins Widerstand leisten zu können; denn eben vor den Absurditäten und zusammenhanglosen Abstractionen ist es, daß man zum Pantheismus flüchtet. Dieser ist immer nur eine Zuflucht, allein unter Umständen eine sehr berechtigte urd nützliche, weil er schließlich auf die Erkenntniß des Endlichen und seines tieferen Zusammenhangs führt, während der Theismus bisher das Endliche zerriß, verwirrte und auf solche Trümmer den göttlichen Thron errichtete. Die Hypostasirungen mögen kindlich und harmlos genannt werden — man vergißt eben den Fanatismus, den blutigen Fluch der Beschränktheit, dessen Verheerungen die unpartheiische Geschichte uns aufdeckt.

3) Ist es gleich klar, daß keins der beiden betrachteten Geistes-Momente zur Begriffs-Bestimmung des göttlichen Wesens dienen könne, so tritt dies noch deutlicher hervor wenn in Erinnerung gebracht wird, wie jedes der beiden nur in Beziehung auf das andere gefaßt werden könne. Denn das hier so genannte Werden des Bewußtseins, das perennirende Scheiden, ist überhaupt für uns nur Etwas theils in Beziehung auf das Bewußtsein theils als durch dasselbe mithervorgebracht; und zwar so fern wiederum letzteres verkürzende Form ist. — Wir erkannten nämlich, daß alles Bewußtsein und Selbstbewußtsein in seiner Thätigkeit über sich selbst hinausreiche und Etwas, das es nicht selbst erfaßt, also ein Ungewußtes wirke. Dieses Ungewußte nun erscheint als Werden, weil wir es nur als Gegensatz zum Sein des Bewußtseins fassen können. Das Werden wird erfaßt durch ein Organ, das jenes nur erfaßt, indem es sich selbst negirt; oder indem es das Werden begreift als das Organ negirend. Wir müssen den Begriff der absoluten Entwickelung denken, damit er für uns sei; wir können ihn aber nur so fassen, daß das Denken negirt, daß er also auf das Denken bezogen wird. Was die absolute Entwickelung oder das Werden abgesehen vom (bestimmten) Denken und Bewußtsein sei, können wir unmöglich sagen, weil wir nicht denken können ohne das Denken zu denken. — Wir

schließen auf einen Inhalt der das Bewußtsein überragt, und nennen ihn schlechthin Inhalt weil die zumeist entwickelte Form des Geistes ihn doch nur zu verkürzen vermöchte falls sie an ihn herangebracht würde. Allein andrerseits ist selbst diese Bezeichnung als Inhalt nur im Gegensatz gegen die Form gedacht. So zeigt sich überall, welche Bestimmung dieses Werden auch empfange, daß es in Beziehung auf das Bewußtsein gefaßt werde.

Sodann aber ist zu beachten, daß das Werden des Geistes, so wie es hier begriffen wird, nicht etwa nur in unserm Denken als auf das Bewußtsein bezogen erscheinen könne, sondern daß jenes durch dieses erst hervorgebracht werde. Denn das ungewußte Wachsen und Sichvertiefen des Selbstbewußtseins vermöge seiner eigenen Thätigkeit und Uebung, dies ist ja das Individuelle Ich oder jenes Werden. Ein solches Product aber einer beschränkten Thätigkeit und verkürzenden Form kann nicht zu einer Bestimmung Gottes gemacht werden ohne dessen Wesen zu verendlichen. So wenig wie andrerseits diese Form, das Bewußtsein selbst, welches, obschon relativ entwickelte Form, darum den Gehalt nothwendig verkürzt darstellt weil es durch seine eigene Thätigkeit neuen Gehalt hervorbringt. Weil es aber verkürzt, deßhalb ist es auch nur negativ entwickelt zu nennen d. h. nach Maaßgabe der bestimmten geschichtlichen Stufe auf der es erscheint und die es bezeichnet.

Wie wenig nun diese beiden Seiten des Geistes, das sogenannte bewußte Erkennen wie das ungewußte Fortwirken des Bewußtseins Gottes Wesen zu begründen vermögen, ebenso sehr machen sie den Befreiungs-Prozeß menschlicher Individuen oder die Geschichte aus. Erst im Begriff der Geschichte wird die volle Kraft und Tiefe ihrer gemeinsamen Wirkung erfaßt. Sollten sie daher Gottes Wesen constituiren, so müßte auch Gott in demselben Verhältniß zu einer Geschichte gedacht werden in welchem die Menschen zu der ihrigen stehen. Der göttliche Blick müßte von dem Dunkel der Zukunft umflossen sein! — Solchen Consequenzen sucht mit Recht das Gottes-Bewußtsein, welches so sich nennen darf, die göttliche Würde und Hoheit zu entziehen. Aber auch der Begriff der Geschichte, des geschichtlichen Prozesses selbst hat um der Kraft seiner Bewegung und um des Reichthums seiner Erscheinun-

gen willen das Interesse, den Schwung der religiösen Erhebung nicht lähmen zu lassen. Denn die Tiefe des geschichtlichen Prozesses kann nur dadurch (wachsend) sich erhalten und der Flachheit nicht verfallen, daß die beiden Factoren der Bewegung sich realisiren, entwickeln, ihre Macht gegen einander zu entfalten den Raum haben. (Denn, wie früher erläutert worden, die geschichtliche Arbeit wächst mit der Bedeutung der Objecte die sie verarbeitet.) Nun besteht aber die Realisirung und Entwickelung des Factors den wir Bewußtsein und Selbstbewußtsein nennen darin, Gottes-Bewußtsein zu werden, oder, wie es ausgedrückt worden, die ideelle Totalität des Gewußten zu erreichen*). Folglich fordert der Begriff der geschichtlichen Arbeit, der reinen Bewegung, durch sich selbst, daß um seiner selbst willen sein Werden beständig zusammengefaßt werde zur Totalität und Einheit des Bewußtseins; fordert das Gottes-Bewußtsein als geschichtlichen Hebel und geschichtliches Moment. In dieser Geltung ist es daß einerseits das Gottes-Bewußtsein berechtigt erscheint, von einer Welt-Anschauung betrachtet zu werden, für die Alles Geschichte ist. Andrerseits aber kann freilich in einer solchen Anschauung das Gottes-Bewußtsein nur auftreten in Beziehung auf die Geschichte; oder: wenn alles Gottes-Bewußtsein wesentlich die Beziehung der Welt (des Gewußten) auf ihren Einheits-Punkt ist, so muß dort wo die Welt als Geschichte begriffen wird das Gottes-Bewußtsein die Beziehung der Geschichte auf ihren Einheits-Punkt sein. Diese Beziehung aber ist offenbar nichts anderes als die Frage nach Ursprung oder Zweck der Geschichte (denn Beides muß hier zusammenfallen).

Diese Frage jedoch nach dem Ursprung der Geschichte (oder das Gottes-Bewußtsein des geschichtlichen Bewußtseins) ist offenbar ein Ein- und Widerspruch gegen den Begriff der Geschichte der durch die ganze bisherige Entwickelung dargestellt worden, nämlich daß die Geschichte reines und absolutes Werden sei. Denn

*) Daß die Entwickelung des Bewußtseins nothwendig zum Gottes-Bewußtsein führe und daß jenes erst in diesem seiner Erfüllung theilhaft werde, ist in den Kapiteln vom Object und der Wahrheit dargethan, und außerdem eine bekannte Sache.

jene Frage sistirt den geschichtlichen Prozeß, dessen absolute Bewegung sich gegen sie nicht scheint erhalten zu können. Andrerseits jedoch ist so eben gezeigt worden, daß jene Frage gerade aus dem Begriff der Geschichte als des reinen Prozesses mit Nothwendigkeit hervorgehe, oder daß das Gottes-Bewußtsein ein nothwendiger Factor der geschichtlichen Bewegung selbst sei.

Wir ständen demnach vor einem Widerspruch von dessen Lösung nicht weniger als die Behauptung der metaphysischen Errungenschaft, welche diese Schrift beansprucht, abzuhängen scheint; und das Sein welches bisher als Erscheinung behandelt worden, dürfte dennoch in dem Sein Gottes im Bewußtsein oder in der Frage nach dem Ursprung der Geschichte eine unerschütterliche Wurzel der Realität besitzen.

b. Positionen.

Eben dieses Bewußtsein nimmt zuvörderst folgende Stellung. Gerade wenn alles Bewußtsein mit seinem Inhalt in die Geschichte fällt, deren eigentlicher Lebensfaden aber die ungewußte, sich nicht bewußte Fortwirkung individueller Kraft ist, so kann um so weniger die Geschichte durch sich selbst sein; denn das Unbewußte ist kein Selbst, ist selbstlos. Die Beschaffenheit unsres Geistes ist der Grund daß wir Geschichte haben; daß wir dies erkennen, ist der Grund weßhalb wir den Fortgang der Geschichte über unsre Gegenwart hinaus denken. Allein den Grund solcher Beschaffenheit des Bewußtseins haben wir darin nicht zugleich, und es erhebt sich die Frage nach Gott, nach dem Ursprung und jener Grund-Bedingung aller Geschichte. — Hierauf ist jedoch sogleich zu erwidern: es fällt ja diese Frage selbst in die Geschichte, geschieht auf einer bestimmten Erkenntniß-Stufe und bezeichnet nach der besonderen Weise, in der sie auftritt, eine bestimmte Entwickelungs-Stufe des Bewußtseins. So nothwendig es ist, überhaupt auf Gott zu recurriren, ebenso nothwendig die Reflexion, daß dieses Recurriren ein geschichtlich bestimmtes sei. Wir sagen nun etwa, die Geschichte sei Gottes Wille, durch seinen Willen angebahnt und eingeleitet, oder sie sei die zeitliche Entfaltung des göttlichen Wesens. Dann folgt aber, daß, ebenfalls Gottes Willen oder Wesen gemäß, eine derartige Denkweise über sein

Verhälniß zur Geschichte schon selbst ein geschichtlich bestimmtes Datum sei. Denn ist die Geschichte *überhaupt* nicht ohne Gottes Willen oder Wesen, so auch nicht das *religiöse* Leben wie es sich in ihr darstellt und ein Haupt-Moment derselben ausmacht. Indem also Gott die Geschichte will, so will er auch, daß sein eigenes Verhältniß zu den Menschen von ihnen als ein *geschichtliches* gewußt werde, in dem Entwickelungsgange der gesammten Geschichte sich vervollkommnend, theils sich reinigend theils sich bereichernd, und die übrige Geschichte nicht weniger fördernd als durch sie gefördert. Gott also so fern er die Geschichte will, will nothwendig zugleich, daß er selbst, sein Wesen wie fern es im menschlichen Bewußtsein ist, also seine Vorstellung und sein Begriff, die Stufen der geschichtlichen Entwickelung mit durchlaufe. Sein Wollen der Geschichte und seine eigene (relative) Hingabe an die Geschichte ist ein und derselbe Wille. Wäre die Geschichte denkbar ohne zugleich Geschichte des sittlichen und religiösen Lebens zu sein, so könnte von einer solchen gesagt werden, Gott wolle die Geschichte ohne das Verhältniß der Menschen zu ihm als geschichtliches Moment zu wollen. So aber ist es anders; und wenn die Geschichte so wie sie ist auf Gottes Willen bezogen wird, so ist auch dieser *specielle* Wille nicht abzuweisen, daß er sein eigenes Wesen als Problem der geschichtlichen Arbeit dahingegeben. Wir wären ein minder würdiges oder besser ein minder geliebtes Geschlecht, oder bestimmter gesagt, wir hätten kein Bewußtsein, wenn uns in der centralen Sphäre, im Sittlichen und Religiösen die Arbeit versagt wäre.

Wird nun ein solches radikales, aber folgerichtiges Verhältniß Gottes zur Geschichte gedacht, so folgt nothwendig, daß die letztere (in ihrer abstractesten Gestalt) als absolutes Werden sich uns darstelle, weil sie nur in dieser Gestalt wirkliches *Medium* theils unsrer Richtung zu Gott theils seiner Offenbarung an uns sein kann. Scheint uns nämlich Gottes Wesen an und für sich bekannt und gewiß, ohne daß wir auf die bestimmte geschichtliche Stufe reflectiren, auf welcher es erscheint, so kann auch das *Werden* der Geschichte nicht als *absolut* sich darstellen, sondern *bricht* sich an dem so *fixirten* Gottes-Bewußtsein. Von hieraus ist dann der Schluß auf Gott zu machen daß er *im Gebiete des*

menschlichen Bewußtseins über ihn selbst, nicht in derselben Weise eine Geschichte wolle wie in den übrigen Gebieten unsres Lebens. Solcher Ansicht also stellt sich die Geschichte nicht als absolutes Werden dar; ebenso auch nicht dem Atheismus. Denn das absolute Werden beruht nicht auf sich, wie schon oben erinnert, ist nicht Substanz, dennoch aber Gedankending und reizt daher das Denken, ihm die Form des Gedankens, oder reizt das Bewußtsein ihm die Form des Seins zu geben. Das Werden ist mit einem Worte Bewußtwerden, und dieses treibt nothwendig in die Geistigkeit hinein, während der Atheismus den Geist verkürzt, das Denken abschneidet, mehr oder weniger Materialismus ist. Er führt das Denken dahin, das Denken aufzugeben, zur Materie. Das absolute Bewußtwerden dagegen verläuft an neuen Entwickelungen und Gestaltungen des Denkens, mit denen es sich selbst erzeugt.

Es folgt also, daß die Geschichte dann und nur dann als absolutes Werden sich darstelle, wenn es als Gottes Wille betrachtet wird, die Erkenntniß seines Wesens dem Stufengange der Geschichte dahinzugeben, oder als sein Wesen, in der Geschichte sich zu offenbaren. — Wissen wir uns nun innerhalb dieses absoluten Werdens, finden wir uns getragen von Gottes Willen oder Wesen, so haben wir bei der Frage nach Gott dieses Mediums uns zu erinnern, durch welches die Frage geschieht und durch das allein sie zu beantworten ist. Diese Erinnerung ist aber die, daß in dem großen Prozeß, den vereint die Geschichte der Natur und des Geistes bilden, wir selbst mit prozessiren und daß dies unsre Bestimmung, handelnd und werdend ein Glied dieses Prozesses zu bilden; daß unser sogenanntes Denken und Anschauen des Prozesses seinem eigentlichen Zweck und Wesen nach ein bestimmtes Moment dieses Prozesses selbst ausmacht oder einen geschichtlichen Beruf hat. Es ist Gottes Wille, daß der Gedanke Gottes eine geschichtliche Mission habe, und sowohl seinen Willen erfüllen wie auch seinen Gedanken verstehen wir, indem wir jene Mission begreifen. Wirkt Gott und offenbart er sich nicht nebenher und beiläufig sondern wesentlich in der Geschichte, so ist eben das Gottes-Bewußtsein als geschichtliches aufzufassen d. h. als selber thätiges, arbeitendes Glied in dem Prozeß der Geschichte. Dann ist aber die-

ser bestimmte Inhalt, der in dem jedesmaligen Gottes-Bewußtsein vorhanden, nothwendig nicht unmittelbar Gott, sondern nach Gottes eigenem Willen eine geschichtliche Macht, ein geschichtlicher Hebel, der um so weniger von immer gleicher Gestalt, unwandelbar ruhend, als er gerade das wirksamste Mittel und Werkzeug des geschichtlichen Stufenganges, auch seiner eigenen Wandelung ist. Gott wirkt **durch** Gott in der Geschichte — dies ist der kurze Ausdruck des geschichtlichen Bewußtseins. So ist er einmal ideell vorhanden, als Gegenstand des Gottes-Bewußtseins, zweitens aber in dieser Idealität von der größten realen Wirkung; und alle jene anderen Mächte wie Hunger und Durst können an historischen Erfolgen mit dieser idealen sich nicht messen. — Allein eben diese Wirkung wird verkümmert, wenn das was aus Gottes Willen Mittel ist, für Zweck und Endzweck genommen wird; dagegen gefördert, wenn die Menschen in den Willen Gottes begreifend eingehen, sein ideelles Sein in ihrem Bewußtsein für historisches Mittel zu nehmen. — Der Menschheit ist es bis dahin nur möglich gewesen, immer das schon erloschene oder überflügelte Gottes-Bewußtsein als geschichtliches Mittel, dagegen das ihr eben gegenwärtige für das Ansich-sein Gottes zu nehmen. Gelangte aber ein Zeitalter zur vollen geschichtlichen Selbstanschauung und Selbstkritik, so müßte ihm zweierlei Bedeutendes zu Theil werden: einmal würde es seine eigene Fortbewegung ungleich besser lenken, da es von dem wirksamsten Mittel derselben die wahrhafte Bestimmung erkannt hätte. Sodann würde es nicht wähnen einen ruhenden, fixen Endzweck und Ursprung der Geschichte, die an Gott geknüpft wären, in Mitten der Geschichte zu begreifen, da es wüßte daß Gottes Dasein in der Geschichte, nämlich das Bewußtsein von ihm, der mächtigste Hebel gerade ihrer Bewegung ist. Weil unser eigenes Begreifen Mit-Beweger der Geschichte ist und sein soll, so müssen wir dasselbe als bewegendes Moment begreifen, sonst fassen wir es nicht; und weil Gott so fern er die Geschichte will sich selbst zum Mit-Beweger der Geschichte hingegeben (als Gottesbewußtsein), so müssen wir auch ihn lediglich als dieses bewegende Moment begreifen, als den, der weil er die Geschichte will, nothwendig aus der Geschichte will begriffen werden. Ihn aus

der Geschichte begreifen aber heißt ihn als den Beweger seines eigenen Begriffs d. i. seinen Begriff als sich bewegend begreifen. Ihr, die ihr in der Geschichte der Dinge und eurer selbst lebt und webt, ihr lebt nicht zufällig darin, sondern damit ihr Mich begreift, aber so begreift wie die Geschichte Mich lehrt, als den Beweger eures Bewußtseins über Mich selbst. So führt Gott zu Gott, aber auf dem Wege der Geschichte, oder unser Verhältniß zu Gott fällt nicht außerhalb sondern in die aufsteigende geschichtliche Bewegung.

Wollte nun Jemand kommen mit dem Aristotelischen: „Der Beweger ist selbst unbewegt", und erst dieser Unbewegte ist Gott an sich selbst — der würde ein gänzliches Mißverständniß zeigen. Denn er erinnerte sich nicht, daß er diesen Gedanken des „Unbewegten" innerhalb der Geschichte und selber in ihr prozessirend denke, daß folglich dieser Gedanke: „das Unbewegte", selbst ein factisch und praktisch bewegendes, und zwar sich selbst bewegendes, darum aber bewegtes Moment der Geschichte sei. Dieser Gedanke: Gott ist der Beweger oder Urheber der Geschichte — fällt selbst in die Geschichte d. h. in die Bewegung, ist somit selbst bewegt, werdend. Ein Bestandtheil aber dieses bewegten Gedankens ist der „ursprüngliche Beweger". Folglich finde ich den Beweger vielmehr als Theil eines Bewegten und somit selbst bewegt. Der Schluß aber vom Bewegten auf den unbewegten Beweger ist lediglich Forderung des einseitigen Bewußtseins, Rückfall in dasselbe, welches ja selbst als Moment des Werdens aufgezeigt worden.

Gott also ist Beweger der Geschichte als der Bewegte; bewegt erscheinend, führt er freilich das Bewußtsein zu sich als den Beweger zurück, aber als Beweger erfaßt, läßt er wieder von der Selbst-Kritik des Wissens als bewegt sich finden. Und zwar dies um der absoluten Bewegung, des absoluten Werdens willen, d. h. der Tiefe unserer Entwickelung wegen. — Er lockt den Erdenwaller aus der Geschichte zu sich empor; nur um sich selbst in die Geschichte einzuführen und dadurch sie fortzuführen — zum Zeichen, daß die Geschichte nicht ohne ihn, daß aber auch er nicht ohne die Geschichte sei.

Eins ist nun streng deducirt worden: Will Gott die Geschichte

in unserm Sinne d. h. als uns erscheinende Entwickelung und Bewegung schlechthin (und daß er sie wolle, lehrt die hier aufgezeigte Natur unsres Wissens) so muß er nothwendig als den geschichtlichen, werdenden, bewegten sich selbst darstellen wollen.

Es fragt sich aber ferner, was dieses Wollen der Geschichte enthalte und bedeute, welche Schlüsse von demselben auf Gottes eigenes Wesen zu machen seien. Hier fällt nun sogleich in die Augen, daß die Bezeichnung Wille nur als Anthropomorphismus von uns gebraucht werden könne. Wille beruht auf dem Bewußtsein, und es ist gezeigt worden, daß Bewußtsein und Selbstbewußtsein die formale Natur des göttlichen Geistes nicht constituiren können; da sie Momente des Bewußtwerdens, Erscheinungen im Endlichen sind und nicht einmal die Höhenpunkte des Endlichen bilden. — Aus der entwickelten Beschaffenheit unsres Geistes geht indeß hervor, daß wir die formale Natur Gottes nur durch Anthropomorphismen bezeichnen d. h. nicht bezeichnen, nicht ausdrücken können. Um jedoch nur sprechen und auf den Punkt hinführen zu können den wir im Auge haben, mußten wir uns jener theistischen Kategorie des Willens bedienen. Hätten wir eine pantheistische gebraucht, so wären wir nicht minder dem Anthropomorphismus verfallen. Es ist also das Besondere solcher Kategorieen hier für gleichgültig zu halten; und wenn wir von Gottes Wollen der Geschichte, des absoluten Werdens, reden, so soll darin nur dies überhaupt liegen, daß irgend ein Verhältniß, irgend eine Beziehung der Geschichte auf Gott aus dem Begriff der letztern folge.

Wie solches ganz allgemeine Verhältniß aus der formalen Beschaffenheit der Geschichte folge und sich ergebe, ist oben erörtert worden; jetzt aber der Schluß zu machen von der materiellen Natur der Geschichte auf Gottes materielles Wesen, so weit dieses nämlich durch das Dasein der Geschichte eine Beziehung auf uns hat. — Zu dem Zwecke hätten wir uns denn kurz zu erinnern, worin das materielle Wesen der Geschichte bestehe und welche Bestimmungen desselben sich uns bisher ergeben haben.

Wir haben erkannt, daß Alles was nur unserm Geiste zu-

gänglich, was nur in unser Bewußtsein fällt, eine Geschichte habe darum weil dieser Geist und dieses Bewußtsein selbst Geschichte haben, und nicht nur haben sondern machen und sind. Ihr Sein ist dies: zu werden, zu geschehen. Das Werden aber verrinnt nicht in eine Einheit und Allgemeinheit des Geistes, sondern entzündet sich an dieser zu neuen Individualitäten. Die neuen geistigen Individuen, welche aus der sich fortsetzenden Cultur hervorgehen, sind wie das Band so der Zweck der Geschichte, welche Alles was objectives Dasein für uns erlangt als auslaufend in ein Bildungsmittel der Individuen darstellt. Geschichte ist die Entwickelung der menschlichen Individuen im weitesten Sinne des Wortes, und da das Centrum der menschlichen Thätigkeit Bewußtsein ist, Entwickelung des Bewußtseins oder Bewußtwerden. Dieses Bewußt- oder Selbstbewußt-Werden ist nur in den lebendigen Individuen und ist das immer tiefere Hervorarbeiten ihres Selbst mit dem ganzen Reichthum seiner Kräfte aus mehr oder weniger nivellirenden, despotischen Allgemeinheiten, deren eine das Selbstbewußtsein selber ist. Erst wenn erkannt wird, daß dieses Selbst ein Werden und sich Machen, und Alles für es und zu ihm wird, ist Entwickelung der Individuen und Geschichte ein und derselbe Begriff.

Somit, wenn Gott die Geschichte will, will er das Ausleben und die Entwickelung der Individuen, das immer tiefere Erzeugen und immer reichere Entfalten ihres Selbst in Selbst-Erkenntniß und Selbst-Bethätigung. — Was aber das Selbst, die Freiheit und Entwickelung anderer Wesen will, das ist die Liebe. Sofern Gott die Geschichte will, ist er die Liebe. Und vor allem dies ist seine Liebe, daß er die Erkenntniß unsrer wie seiner selbst in die Geschichte geworfen, als Gegenstände, Probleme unsrer Arbeit, an denen hinaufstrebend wir uns zu dem machen was wir werden können. Der Mensch gewänne kein sittliches Selbst, wenn Gott ihm nicht Problem wäre, wenn er sich ihn nicht erwerben und erarbeiten müßte; und der Mensch wäre überall kein Selbst, wenn er es nicht erringen müßte. Denn eben das was da erringt, ist sein jedesmal tiefstes Selbst, und ein Erringendes das nicht erringt, ist eben nicht und ist nichts. — Wenn es als ein höherer Act der Liebe zu betrachten, der dem Menschen das Da-

sein verlieh als welcher der selbstlosen Natur, so offenbart sich die Liebe darin noch herrlicher, daß sie dem Menschen die Geschichte gewährte; der Spielraum, ein immer tieferes Selbst sich zu erarbeiten in Wissen und Handeln, und das Glück dieser Arbeit zu genießen. Denn leben und arbeiten ist Glück; je tiefer aber die Wurzel des Lebendigen und je reicher die Entfaltung und Bethätigung des Lebens, um so größer das Glück. Daß, sage ich, die Liebe dem Menschen die Geschichte gewährte — d. h. daß theils die sogenannten natürlichen Bedingungen für eine fortschreitende Geschichte gegeben sind, und daß andrerseits aus der Beschaffenheit des menschlichen Geistes dieselbe folgt.

Wenn jedoch dies nicht erkannt wird, daß das Selbst nur ein solches sein kann das sich erarbeitend wird, wenn man sein Wesen als seiend faßt, so ist nicht zu begreifen, warum die Liebe jenes Lebensglück so tief trübe, und warum namentlich auf die schmerzlichen Erfahrungen der Vergangenheit die folgenden Geschlechter ihr Glück zu bauen haben. Erkennt man dagegen, daß der Werth und darum das Glück des, so viel wir wissen, bevorzugtesten Geschöpfes darin liegt, zu werden und strebend zu gewinnen, so können die Hemmungen und Bedingungen im großen Ganzen nur als Mittel der Vervollkommnung erscheinen. Und wenn man insbesondere darin, daß die Leiden vorangegangener Geschlechter den folgenden zu gute kommen und die beschränktere Erkenntnißstufe die höhere bedingt, Ungerechtigkeit erblicken will, so folgemäßig auch darin, daß die Thiere nicht vielmehr Menschen wurden. — Erscheint dagegen die immer tiefere Erfassung und Bethätigung des Selbst, die Entwickelung des Individuum, als Zweck, so wäre für uns nicht abzusehen, woher der immer reichere und namentlich der ideale Stoff fließen sollte, dessen doch jene Entwickelung bedarf, um als steigende Arbeit und Bereicherung des Selbst sich darzustellen. Woher anders, meine ich, der Stoff fließen sollte als aus der Geschichte der gewesenen Geschlechter. Denn sie ist der Grund und Boden, die zweite Natur der nachfolgenden; und so viel die erste Natur dem Menschen zur unterscheidenden Erfassung seines Selbst förderlich ist, so nicht minder die zweite; welche erst den geschichtlichen Menschen, Product und den Producenten der Geschichte ihn kennen lehren

kann. Wie aber die erste Natur den Menschen auffordert, sie erkennend zu nützen, so nicht minder die zweite: nnd wie viel andre Seiten ließen sich finden, welche das Verhältniß zwischen der jedesmal vergangenen Cultur und den folgenden reiferen Menschen-Geschlechtern analog darstellen demjenigen zwischen der Natur und Menschheit überhaupt. Wenn es daher der Liebe nicht widerspricht, eine Natur geschaffen zu haben und zu erhalten, so auch nicht, unter Hülfe der vorangegangenen Geschlechter den folgenden eine reichere Lebens-Enfaltung zu gönnen, als ohne das möglich gewesen wäre.

Weil der Lauf der Geschichte die tiefere Erfassung des individuellen Selbst und seine reichere, freiere Entwickelung hervorbringt, und nach der bis jetzt erkannten Natur des Geistes hervorbringen muß, so ist der Gott der die Geschichte will, der Gott der Geschichte ist die Liebe. Denn, sagten wir, was das Selbst des anderen Wesens will, nur um dieses anderen Selbst willen, das ist die Liebe.

Allein diese Bestimmung scheint sich mit anderen, früher aufgestellten zu verwickeln. Es ward nämlich die Behauptung ausgesprochen und bewiesen: Der Gott der die Geschichte will, muß unser Bewußtsein über sein eigenes Wesen, muß seinen Begriff dem geschichtlichen Stufen-Gange dahingeben, so daß dieser durch jenen und jener durch diesen bewegt, bestimmt, entwickelt werde. Hier also, in diesem Satze haben wir Gott in mitten der geschichtlichen Bewegung und selber bewegt; wogegen in der Bestimmung als Liebe ein Moment seines an und für sich seienden Wesens ausgesprochen zu sein scheint. Beides widerspricht sich, und der Widerspruch ist um so bedeutsamer als die widersprechenden Bestimmungen aus ein und demselben Grunde, in ein und derselben Rücksicht Gott zukommen. Denn, wie wir gesehen haben: 1) so fern Gott die Geschichte will, ist er die Liebe — und 2) so fern er die Geschichte will, giebt er sich selbst als geschichtlich bewegtes Moment und Object. Also Gottes Wille der Geschichte ist der Grund für Beides, oder — wenn gleich nicht sein Wille (wie oben ausgemacht worden), so doch ganz allgemein sein Verhältniß, seine Beziehung zur Geschichte. Wir hätten somit kurzweg ein doppeltes Verhältniß der Geschichte 1) zu dem

Gott in ihr, dem Gottes-Bewußtsein, das in der Geschichte wirkt und gewirkt wird — und 2) zu jener ursprünglichen Ursache, durch welche der menschliche Geist die Anlage empfangen, eine Geschichte zu haben und haben zu müssen.

Hier nun kommt es darauf an, einzusehen, daß gerade in dem Begriff der Liebe jene beiden Beziehungen in Eins zusammenfallen. Weil nämlich Gott die Entwickelung des individuellen Geistes und Wesens will, ist er die Liebe; diese Entwickelung aber kann, wie ausgemacht worden, nur so geschehen, daß das Gottes-Bewußtsein ihr Mittel, und Gegenstand ihrer Arbeit ist, d. h. selbst entwickelt wird und sich entwickelt. Als sich entwickelnd aber ist Gott in der Geschichte, erscheint er als bestimmte historische Stufe des Bewußtwerdens; d. h. als Product der vorangegangenen Entwickelung und eine nachfolgende erwartend und selbst vermittelnd. Folglich ergiebt sich gerade aus dem Begriff der Liebe, daß innerhalb der Geschichte, d. h. auf einem Punkte wo man sich in mitten der Geschichte weiß, Gott nur als geschichtliche Gestalt und Erscheinung gefaßt werden müsse. Oder, daß er zum Zwecke der Geschichte sich selbst als Mittel der Geschichte, als gewaltigstes historisches Bildungs-Mittel dahingebe. — So faßt ihn, wer in der Demuth des Herzens den unendlich Liebevollen bekennt und es nicht über sich gewinnt, zum bloßen Hüter an und für sich seiender Vorschriften ihn herabzusetzen.

Nunmehr haben die beiden Bestimmungen welche sich zu widersprechen schienen, zu einer Folgerung sich vereinigt. Erstens nämlich: wie fern Gott die Liebe in diesem erhabenen Sinne ist, so gönnt er der Menschheit die selbstthätige Entwickelung im Centrum ihres Wesens, im Sittlichen und Religiösen, sei es um nur die Spanne Zeit hier sie des höchsten Glückes, das wir zu erkennen vermögen, theilhaftig werden zu lassen, oder sei es zur Vorbereitung auf Weisen der Existenz, zu denen freilich die heutige Wissenschaft schweigen muß. Sodann aber: wie fern wir uns bewußt sind, in der Geschichte zu stehen, oder vielmehr denkend, glaubend, fühlend, handelnd die Geschichte zu sein und hervorzubringen — unter diesen Voraussetzungen wird es scheinen, daß die Frage nach Ursprung und Endzweck der Geschichte, oder auch

nach dem sogenannten An und für sich Sein Gottes, durch das jedesmal reifste Gottesbewußtsein zu beantworten sei, das die Geschichte eben hervorgearbeitet habe. Die Antwort aber, welche die Geschichte heute erarbeitet hat, ist die, daß die Geschichte sie erarbeite, in der Arbeit begriffen sei, oder, was dasselbe sagt, daß Gott die Liebe sei. Wie viel Wahrheit jenes hat, so viel dieses; ist der Kern des geschichtlichen Prozesses der sittliche Prozeß und das Bewußtwerden, so ist auch Gott die Liebe.

Es fällt aber sogleich in die Augen, daß durch dieses Bewußtsein nicht nur nicht ausgeschlossen sondern ausdrücklich die Möglichkeit gesetzt werde, daß durch fortschreitende Entwickelung der Geist über die Geschichte selbst, ihr Verhältniß zu den Individuen, und folgemäßig Beider zu Gott künftig eine vollendetere und freiere Einsicht erlangen werde als er gegenwärtig besitze. Allerdings liegt auch dies in dem Begriff der Liebe, wie er hier gefaßt worden. Weil sie nämlich Ausdruck des Gottesbewußtseins derjenigen ist, welche sich bewußt sind in der Geschichte zu stehen, oder vielmehr zu gehen, und gerade Gott wissend diesen Gang und diese Bewegung, welche die Geschichte ist, mit zu bewirken; sich bewußt sind, gerade im Wissen Gottes am Gottes- wie Selbstbewußtsein zu arbeiten. Um des Glückes dieser Arbeit im edelsten Stoffe willen ist es ja, daß sie Gott die Liebe nennen. So aber ist dieser Ausdruck der Liebe theils erarbeiteter Besitz, dann aber auch zu verarbeitender Stoff, und da sie durch die Einsicht uns gewonnen wird, daß die Entwickelung des individuellen Selbst Zweck sei, so umgekehrt, nachdem sie gewonnen ist, fordert sie nothwendig von Neuem diesen Zweck d. h. den ferneren Fortschritt des Erkennes, der Geschichte. — Die Liebe ist der Wille, daß wir in der Selbst-Erkenntniß wie im Erkennen aller Dinge, auch der Liebe selbst, fortschreiten sollen; denn sie ist die Darstellung Gottes für uns sofern wir auf dem Wege befindlich uns wissen — ein Weg aber führt weiter. — Wohin er jedoch führe, dies in der Bestimmtheit gegenwärtiger Erscheinungen zu erkennen, ist nicht möglich ohne den Weg zu machen; denn das Machen geht dem Erkennen voraus, weil der leitende Faden der Geschichte das ungewußte Werden ist. Wohl ist es daher möglich, daß spätere Geschlechter

eine reifere Gottes-Erkenntniß gewinnen, und ihn in tieferem Sinne als Liebe zu preisen oder auch mit Namen zu nennen vermögen, die unsre Sprachen noch nicht gedacht haben.

Es ergiebt sich also, daß unser Begriff der „Liebe" nicht das Verhältniß Gottes zu den Menschen überhaupt, nicht als absolut und fixirt, sondern noch bestimmter eine gewisse historische Entwickelungs-Stufe dieses Verhältnisses (und zwar, wie sich von selbst versteht, die des Christenthums und seiner Fortbildung) bezeichne. Es liegt in dem Begriff dieser Liebe selbst ihre Entwickelungs-Fähigkeit, darum weil sie ist das Wollen unsrer Entwickelung; und weil sie zugleich ein solches Moment von Gottes Wesen bezeichnet, das lediglich sein Verhältniß zu uns enthält.

Beruht nun unser Wesen, vor allem Bewußtsein und Selbstbewußtsein auf unsrer geschichtlichen Anlage, auf dem Individuellen Ich, und ist ihr Dasein und ihre Arbeit die Bewegung der Geschichte — so ist es eine schon hohe Erfüllung des Willens, dem wir den Ursprung und jene geschichtliche Anlage danken, daß wir, zu ihm zurückblickend unmittelbar durch seinen eigenen Begriff vorwärts gewiesen werden. Die Bestätigung des ursprünglichen Willens, des Willens unsres Ursprungs — das ist die „Liebe", so fern ihr Begriff seine eigene Entwickelungs-Fähigkeit enthält.

Ich stehe auf dem Wege, und weiß mich dort; nun blicke ich zurück zu dem Ausgange, zu dem Gott der mir den Weg geheißen — und siehe da, es ist noch derselbe, noch der alte Gott: er heißt mir wiederum den Weg. Denn sich als Liebe offenbaren und erfassen lassen, und den Weg der Geschichte heißen, ist ein und dasselbe, darum weil die Liebe der Wille der Geschichte, der individuellen Freiheit ist. — Dieser Wille aber vermag die Liebe nur zu sein, so fern sie auch sich selbst als geschichtliches Object giebt, oder was dasselbe sagt, als bloßen Verhältniß-Begriff Gottes zum Menschen. Denn in diesem Verhältnisse ist der Mensch schon zur Entwickelung seines Wesens schlechthin bestimmt, folglich das Verhältniß selbst als sich entwickelnd mitgesetzt. Gott als Liebe bestätigt, wie wir sagten, innerhalb der Geschichte jenes Urfactum, daß der Mensch zur Geschichte be-

stimmt worden. — Solche Bestätigung aber des Daseins, des Weges, ist es, die wir in der Erhebung zu Gott suchen. Das Factum unsres Vegetirens genügt uns nicht, wir wollen immer und immer wiedergeboren sein aus dem Geist, die Bestätigung des Factums durch das Wort und den Gedanken.

Die Frage also an Gott und nach Gott als bloße Frage aus der Mitte der Geschichte ist gleichsam ein Rückgang zum Ursprung der Geschichte; die Antwort aber ist das Setzen und Heißen des Fortgangs, ist die „Liebe". Das Gottes-Bewußtsein daher, das wie eine Raststätte auf dem Wege der Geschichte erscheinen kann, ist dies in nur so fern, als die Rast am frischen Quell den Wanderer mit neuer Kraft erfüllt. Jene Frage und jener Rückgang aber machen das Bewußtsein und Selbstbewußtsein, die freilich immer Gottes Ansichsein oder statt der Raststätte das Ziel suchen müssen und zu finden glauben; wogegen die Antwort auf ihre Frage der geschichtliche Lauf selber, das Bewußtwerden, in welchem jene nur Factoren und Mittel der Bewegung sind. Das Bewußtsein thut die Frage, das Werden beantwortet sie, und allerdings ist ohne die Frage zu thun keine Antwort zu erlangen. Allein deßhalb sollen wir nicht die Frage mit der Antwort verwechseln und jene schon für diese nehmen. — Das Bewußtsein, weil es in einer Totalität uns neben den Dingen beherbergt, lehrt uns zuerst die Totalität und Einheit gleichsam im ersten unsichern Umriß, d. h. es wirft die Frage auf nach Gott. Vorschnell giebt es selber nun sich Antwort und bildet Gott nach sich; leiht ihm Sein, Bewußtsein, nennt ihn Zweckursache u. s. w. Die reale Antwort ist dies nicht, welche vielmehr successiv immer reicher und sich selbst verbessernd durch die Geschichte gegeben wird, durch die ungewußte Thätigkeit und Arbeit solchen Gottes-Bewußtseins selbst.

So ergänzen sich die beiden großen geschichtlichen Factoren. In dem Begriff der Liebe aber wird auf beide zugleich reflectirt, und werden sie in eins zusammengezogen. Denn 1) die Frage des Bewußtseins, nach Gott, wird nicht abgeschnitten wie der Atheismus willkürlich thut, sondern aufgenommen. Es ward nämlich in der Analyse des Bewußtseins zurückgegangen zu unsrer geschichtlichen Anlage (dem Individuellen Ich) und diese vornehm-

lich in einem ungewußten Momente, einer ungewußten Kraft gefunden; von welcher eben deßhalb nur der Sprung übrig bleibt zu Gottes Willen. Wir haben die geschichtliche Anlage, weil Gott die Geschichte, die Entwickelung des individuellen Selbst, will, oder weil er die Liebe ist. Hier hätten wir den ewigen Gott des Bewußtseins; den Gott vor und außer der Geschichte, da er ja letzter Grund der Geschichte sein soll. Ich nenne ihn aber den Gott des Bewußtseins oder Selbstbewußtseins, weil dieses in der Meinung befangen lebt, daß die Welt, die Geschichte in ihm, nicht es in der Geschichte sei. Dieses Gottes-Bewußtsein aber ist, wohl zu merken, erst die bloße Frage nach Gott, die im Grunde darauf beruht, daß wir unsern Geist und die Dinge noch nicht näher kennen als wir sie heute kennen. Oder, wie es oben bestimmter gesagt worden, weil unsre geschichtliche Anlage ein seiner nicht bewußtes Moment ist. Nun soll die Unwissenheit wohl fragen, aber billig nicht antworten.

Hiegegen wird man einwenden, daß dennoch unsre Bestimmung: Gott ist die Liebe, oder: Gott will die Geschichte — nicht bloße Frage, sondern schon Antwort sei. Allerdings Antwort; allein eine solche, welche nicht das die Geschichte überfliegende Bewußtsein, sondern welche schon die Geschichte selbst ertheilt. Denn daß Gott die Liebe sei oder die Geschichte wolle — dies Prädicat fließt ihm erst zu aus dem Dasein der Geschichte, und Gott ist für das geschichtliche Bewußtsein nur vorhanden so fern die Geschichte auf ihn zurückweis't. Wenn somit aus dem Begriff der Geschichte selbst die Bestimmung Gottes herfließt, so haben wir auch die ganze Antwort der Geschichte zu vernehmen. Nun ist gezeigt worden, daß die Bestimmung „Liebe" oder das „Wollen der Geschichte" die Hingabe des Gottes-Begriffes selbst an die geschichtliche Entwickelung einschließe, oder den Begriff als entwickelungsfähig bezeichne. Ist aber die jedesmalige bestimmte Antwort entwickelungsfähig, so nothwendig auch die Bestimmtheit der Frage. So fällt denn die Frage nach Gott oder nach dem Ursprung der Geschichte nicht minder in den umbildenden, entwickelnden Lauf der Geschichte als die Antwort; oder es zeigt sich, daß das Gottes-Bewußtsein nach allen Momenten vielmehr ein Bewußtwerden sei.

Obgleich daher der Begriff der göttlichen Liebe den Fortschritt der Geschichte setzt, oder sich selbst als entwickelungsfähig, und hiemit sogar die Fraglichkeit der Frage nach Gott — so wird gerade hierdurch diese Frage nicht atheistisch abgeschnitten, vielmehr dem neuen Leben kommender Geschichte überliefert. Allerdings, wollten wir uns auf Vermuthungen einlassen, so stände nach unsern Prämissen am ehesten zu vermuthen, daß die alte Frage in Zukunft nur immer verständiger und reifer werde gestellt werden, reifend durch die steigende Erkenntniß unsres Geistes und der Dinge.

Darauf aber kommt es an, damit das Gottesbewußtsein nur ein Hebel der Bewegung, nicht zugleich ein Hemmschuh der Geschichte sei, daß man unterscheiden lerne, wie dasjenige Moment des Geistes welches die Frage stelle, nie zur vollen und realen Antwort, sondern nur diese anzubahnen berufen sei. Allerdings ist für uns ohne Bewußtsein kein Gott; allein andrerseits ist jenes auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe relativ arm, bedürftig, beschränkt; und dokumentirt seine Armuth dadurch daß er durch die eigene Arbeit seines Daseins sich bereichert und erweitert. Aber nicht einmal diese bereichernde Arbeit fällt in es selbst, auf solcher bestimmten Stufe; und es ist daher äußerste Anmaßung oder Mißverständniß seiner selbst, die göttliche Fülle sich einverleiben, oder seine Frage selbst beantworten zu wollen. Mindestens doch nach einer solchen Antwort hat es zu suchen, welche seinem eigenen Samen, der künftigen Geschichte gestattet, mit Gott zu leben d. h. den Gottesbegriff zu entwickeln.

Der Standpunkt der Armuth, der specifisch-theologische, reißt die Kluft nur weiter zwischen Gott und Welt; der Reichthum der Welt aber baut die Brücke. Darum gilt es nicht, durch den Schein der Ausschöpfung des Gottes- und Selbst-Begriffs den tieferen und volleren Strom kommender Geschichte abzudämmen; sondern zu erkennen was immer ungewußt geschehen, daß aller gegenwärtigen Menschen selbstbewußtes Wirken und Denken am Schönsten darin sich erfüllt, den Boden zu bereiten auf dem ungeahndet herrliche Früchte reifen sollen.

Nunmehr dürfte es angemessen sein uns zu erinnern, an welcher Stelle der ganzen Entwickelung wir hier uns befinden. — Es wird nämlich das Individuum in der Sphäre der individuellen Freiheit betrachtet, d. h. wie dasselbe in jedem Zweige der Thätigkeit, auf jedem Lebensgebiete sein eigenes individuelles Wesen nothwendig hervorarbeite und dadurch das Allgemeine und Objective, in dem es wirkend denkend fühlend sich bewegt, verändere und entwickele. In dieser Bestimmung ist das Individuum der lebendige Leiter der Geschichte, führt seine bestimmte Gegenwart zur Zukunft fort. Solche geschichtliche Bestimmung des Umsatzes, des Ueberganges müssen aber theils die Objecte, theils die Subjecte empfangen. — Speciell nun betrachten wir von diesem Standpunkte aus das religiöse Verhältniß, und zwar ist bisher das sogenannte Object dieses Verhältnisses, der Gottes-Begriff beleuchtet worden. Er hat die geschichtliche Bestimmung empfangen, ist als geschichtliches Object und Moment erkannt worden. Indem der Begriff der göttlichen Liebe der war, sich selbst als zur geschichtlichen Entwickelung bestimmt darzustellen, setzt er sein eigenes Werden. Es zeigt sich so dasselbe was wir bei Bestimmung der Wahrheit kennen gelernt, deren voller Begriff erst in ihrem Uebergange zum geschichtlichen Mittel erfaßt wurde. Realität haben beide dessenungeachtet mehr als irgend etwas Anderes, das bis heute so viel wir wissen von Menschen erfahren und erkannt worden; nur ihre Fortwirkung in aller künftigen Zeit vermögen wir nicht zu ermessen, nicht, welche neuen Aus- und Einsichten sie dereinst bei erweitertem Horizont gestatten mögen.

Nachdem also der Gottes-Begriff entwickelt worden, wäre

2) die innere Thätigkeit des geschichtlichen Individuum selbst im religiösen Verhältniß zu bestimmen. Dies wird um so kürzer geschehen können, als der allgemeine Begriff des geschichtlichen Individuum bereits festgestellt worden. — Aus diesem folgt zunächst, daß, wie der Gottes-Begriff, so auch die Seelenthätigkeit der religiösen Erhebung selbst in die geschichtliche Bewegung falle, und durch diese vermittelt werde. Sie selbst, diese Erhebung ist in ihrer Bestimmtheit theilweise Product der vorangegangenen Geschichte wie auch productiver Factor der künftigen; und dies um so mehr, je kräftiger der Flug, je inniger die Hingebung, je über-

zeugter und freier das Bekenntniß einer Lebens-Quelle, in welche das Individuum seine eigene Kraft und Thätigkeit im Denken und Handeln wahrhaft, aber auch wahrhaft, verrinnen sieht. Die Tiefe der Einkehr des Selbst in sich bis zu den äußersten Grenzen, außerhalb deren das Selbst sich, seinen Gedanken und seine That, wahrhaft und wirklich nicht zu erfassen vermag — diese Einkehr fordert nicht minder die Religion wie der Begriff der Geschichte. Die Geschichte darum, weil deren steigendes Fortleben an das Ausleben der Individuen sich knüpft und das Product von diesem ist; weil der Fortschritt der Geschichte sich nur vermittelt durch wirkliche Spannung und Erregung der individuellen Kräfte. Diese Kraft-Entwickelung findet aber nur dort statt, wo das Gottes-Bekenntniß individuelle Wahrheit hat, wo es gleichsam als frisches Erzeugniß der Selbsterkenntniß aus der Tiefe hervortritt. Die Religion ist geschichtlicher Hebel in der Wahrheit des Bekenntnisses, in der Lebendigkeit der Ueberzeugung, d. h. in der Freiheit der Individuen, den fortschaffenden Lebensgrund in sich selbst zu erfassen.

Schließt dagegen die Religion den theoretischen Prozeß, die durch immer schärfere Scheidung fortschreitende Erkenntniß aus, so erscheint ihr Wissen als das praktische, dessen Begriff im Abschnitt vom Wissenschaftlichen Verhältniß besprochen worden ist. Dieses praktische Wissen sucht das Wissen nicht um seiner selbst willen, sondern bedient sich des Wissens nur, um eine feste und sichere Basis für's Handeln zu gewinnen; es läßt die Religion daher als ein Stillstands- und Stabilitäts-Verhältniß erscheinen, welches der allgemein geschichtlichen Bedingung nicht unterworfen wäre.

Die National-Gottheiten und Culte haben ein gewisses geschichtliches Verhältniß, sie sind für den Stammes-Genossen und den Bürger. Allein dieser Bürger und Stamm-Genosse hat kein universal-geschichtliches Bewußtsein, sondern ein bloß national-geschichtliches, bloß politisches; und ebendenselben Charakter trägt daher die geschichtliche Seite seiner Religion. — Ueber diese Beschränktheit erhob sich siegreich die heute noch unerschöpfte Macht des Universalismus im Christenthum. Dieses mußte sich aber zunächst an den Einzel-Menschen der auf den

Trümmern des beschränkt-politischen Bewußtseins stand, und an das Privat-Leben wenden, mußte die Universalität der Privat-Person hervorbilden. Privat-Person ist aber diejenige welche ihres geschichtlichen Verhältnisses sich nicht bewußt, deßhalb von der Meinung des Stillstands befangen ist.

Seitdem aber hat das christlich-universelle Individuum einen weiteren irdischen Gesichts-Kreis gewonnen, hat in dem innersten Kerne seiner durch Natur und Geschichte gewordenen Eigenheit sich als weltgeschichtliches Organ, als Medium einer allseitig ansteigenden Cultur-Geschichte aufzufassen uud zu behandeln gelernt. Folgemäßig muß es die Höhen-Punkte seines innern Lebens, seine religiöse Erhebung, als das wirksamste und folgenreichste Geschehen auf dem großartigen Schauplatz betrachten, der ihm angewiesen worden. Dieser Schauplatz der Geschichte ist aber grenzenlos; denn es schließt sich an die Gegenwart nebelhaft eine Zukunft; darum nebelhaft und unerkennbar, weil nothwendig die Gegenwart umbildend und umgestaltend. Die Saat dieser reformatorischen Zukunft, die es vor sich nicht gewahrt, dennoch gleichsam hinter seinem Bewußtsein lebend und strebend auszustreuen, ist das geschichtliche Individuum auch im religiösen Verhältniß sich bewußt. Gottes Dienst ist auch Dienst der Geschichte.

Die Weltgeschichte.

Das Gebiet der Weltgeschichte wie wir es vorstellen, pflegen wir in drei Haupt-Abschnitte zu zerfällen: in die Geschichte der Vergangenheit, die der Gegenwart und Zukunft. Ursprünglich Zeitabschnitte bilden sie zugleich Abschnitte in der Sache. Denn eine bestimmte Summe von Thatsachen bezeichnen wir als Geschichte der Vergangenheit, eine andere der Sache nach davon verschiedene als gegenwärtige Geschichte (deren Grenzen freilich bald weiter bald enger gesteckt werden mögen); endlich eine dritte Masse als Geschichte der Zukunft, die freilich sehr unbestimmt und nebelhaft vor uns steht, und von der wir vielleicht nichts Bestimmteres werden aussagen wollen als ihr daß; wir sind nur überzeugt, daß nach uns die Geschichte nicht stillsteht. Jedoch gerade diese gänzliche Unbestimmtheit, welche den künftigen Ereignissen von unserm Bewußtsein geliehen wird, unterscheidet sie sachlich von der vergangenen und gegenwärtigen.

So hätten wir denn drei große, nicht nur der Zeit sondern auch der Sache, der Gestalt und dem Stoffe nach unterschiedene Massen in unserer Vorstellung der Geschichte. Um nun zu erkennen, wie weit dieser Sach-Unterschied greife, bis zu welchem Grade der ursprünglich äußerliche Zeit-Unterschied verinnerlicht werde, ist zu fragen, was geschichtliche Sache oder Stoff, was Geschichte sei.

Die bloßen Thatsachen hält man heute nicht mehr für das Wesen der Geschichte, sondern den unterschiedenen Geist der Epo-

chen. Ja, es hat sich unsre Zeit bereits bis zur Philosophie der Geschichte durchgearbeitet, in welcher der Geist der Geschichte theils als einer theils in seiner Veränderung und Mannigfaltigkeit, d. h. in welcher die Entwickelung des Geistes als das Wesen der Geschichte gefaßt wird. — Diese Entwickelung des Geistes ist sein Bewußtwerden über sich selbst und die Dinge so wie über das Verhältniß Beider zu einander; ist also Entwickelung des Wissens überhaupt, im weitesten wie tiefsten Sinn des Wortes.

Gesetzt nun, dieses Element, das Wissen und seine Entwickelung sei das innerste Wesen der Geschichte, sei die geschichtliche Sache (wie es denn allerdings heute so scheinen muß) — so würden wir also in dieses Innerste jene ursprünglichen Zeit-Abschnitte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hineinzuziehen haben. Dieses Eintheilungs-Schema hätten wir an das Wissen zu legen, und gewännen so ein dreifaches unterschiedenes Wissen: ein vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges. Wie sich versteht, das Wissen im activen Sinne, also ein Wissen welches der Vergangenheit zukommt, oder mit welchem die gewesenen Menschen gewußt haben; ein anderes, mit welchem die Menschen der Gegenwart wissen u. s. w.

Auf diese Weise gegliedert wird das Wissen uns gleichsam durch die Weltgeschichte präsentirt. — Allein gelangen wir zu dem Wissen und zu seinem Begriff auch nicht auf anderem Wege als durch die Weltgeschichte? ist das Wissen, sein Begriff und darin seine Gliederung und Stufenfolge nicht ein präsenter Gegenstand gegenwärtiger Wissenschaft, z. B. der Philosophie? Was sagt denn dieser gegenwärtige Begriff des Wissens zu jener Gliederung des Wissens durch die Weltgeschichte? Man sieht ein: wenn die Geschichte wirklich für Wissen gehalten wird (nach Maaßgabe des heutigen Begriffs vom Wissen), so muß auch dafür gehalten werden, daß die geschichtlichen Unterschiede, falls sie Grund haben, zugleich Unterschiede im gegenwärtigen Begriff des Wissens bilden.

Wir geben dies einstweilen zu bedenken, und werfen den Blick noch einmal zurück.

Man beachte nämlich, daß bis jetzt zweierlei festgestellt oder aufgestellt worden: 1) daß das wesentliche Element der Geschichte

das Wissen oder Bewußtwerden sei. Denn daß Wissen überhaupt Werden oder Bewußtwerden sei, muß aus den früheren Abschnitten evident geworden sein; weßhalb auch in dem Begriff Wissen oder allgemein Geist seine Entwickelung sogleich mitgegeben ist. Wäre dies nicht, so wäre Geschichte überall nicht Bewegung. Jedoch haben wir 2) in das geschichtliche Grund-Element oder das Wissen nicht nur den Unterschied überhaupt gesetzt (welches schon der Begriff der Entwickelung mit sich bringen würde), sondern einen ganz bestimmten Unterschied, nämlich denjenigen eines vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Wissens.

Hat nun erstlich diese bestimmte Unterscheidung Grund oder gar Nothwendigkeit für das Gebiet der Geschichte; und ist andrerseits das geschichtliche Grund-Element wirklich das was wir mit dem Ausdruck „Wissen" bezeichnen, ist es also dieses unser lebendiges Wissen so viel wir es bis heute kennen — so tritt die schon oben gezogene Folgerung ein. Es folgt nämlich, daß unser lebendiges Wissen wenn es sich als dieses und abgesehen von der Geschichte erfaßt, dennoch auf dieselbe Weise gegliedert und mit denselben Unterschieden sich finden müsse, wie es als Geschichte uns entgegentritt. Denn es ist ja nur von einem und ein und demselben Wissen die Rede. Ich wiederhole daher: sind die geschichtlichen Unterschiede wirklich Unterschiede des Wissens, so müssen dieselben nothwendig in unserm gegenwärtigen, lebendigen Wissen, so weit sich dieses zu objectiviren vermag, vorkommen. Das Eine muß gleichsam die Probe des Andern sein.

Das Geforderte ist denn allerdings der Fall, und der sehr aufmerksame und vordenkende Leser hat es bereits aus dem Vorangehenden erkannt.

Das Wissen nämlich, indem es sich in der Geschichte erfaßt und als vergangenes, gegenwärtiges und künftiges sich unterscheidet, stellt sich so in eben denselben unterschiedenen Momenten dar, welche wir behandelt haben; nämlich 1) als Wissen vereinzelter Objecte; 2) als Wissen der ideellen Totalität des Objectiven oder als Wissen der Wahrheit; endlich 3) als Wissen der individuellen Freiheit. Diese unsre im Vorstehenden weitläufig abgehandelten Kategorieen des Bewußtwerdens sind nichts anderes als die geschichtlichen Abschnitte von Vergangenheit, Ge-

genwart und Zukunft, so fern die Geschichte auf das Wissen in ihr zurückgeführt wird. Also: dasjenige was wir Vergangenheit nennen, ist ein Wissen, welches von uns auf die Weise gewußt wird wie wir ein vereinzeltes Object wissen; und nur indem wir jenes Wissen auf diese bestimmte Weise wissen, verdient und bekommt es den Namen Vergangenheit. — Wie hängt dies nun zusammen und wie ist es möglich?

I.

Um hier nicht alles bereits Entwickelte zu wiederholen, verweisen wir auf den Abschnitt vom Object, wo auseinandergesetzt worden, was das vereinzelte Object seinem Wesen nach sei und wie es gewußt werde. Es hat seinen Begriff im Unterschiede von der Wahrheit, und wahr ist dasjenige welches aus der Totalität d. h. aus dem jedesmal gegenwärtigen Bewußtsein gewußt wird. Das vereinzelte Object nun ist dadurch und in so fern vereinzelt, als es unterschieden von der Totalität im Bewußtsein vorhanden ist — sei es, daß jenes indifferent gegen diese, überall nicht auf sie bezogen (wie z. B. ein Gegenstand der sinnlichen Gewißheit), sei es daß auf den Unterschied reflectirt werde. Diese (relative) Totalität aber ist das jedesmal gegenwärtige und in dieser Bestimmtheit selbstbewußte Wissen; gegen welches folglich ein vergangenes Wissen, d. h. ein solches welches sich ebenfalls einmal für Totalität gehalten hat, nothwendig unterschieden ist gerade so fern es vergangenes ist. Das allemal vergangene Wissen ist einerseits Moment des eben gegenwärtigen; allein keineswegs nach allen Seiten; sondern so fern es sich einmal für Totalität gegolten, wird es nicht aus der gegenwärtigen Totalität oder Wahrheit gewußt, sondern als von dieser unterschieden, folglich als ein unmittelbar und empirisch Einzelnes; während zugleich die Wahrheit erst im Wissen dieses Unterschiedes als gegenwärtige sich erfassen kann.

Nimmt sich die gegenwärtige Totalität des Wissens für Wahrheit, so erscheint ihr eine vergangene und niedrigere Stufe des Wissens, so fern nämlich diese letztere Totalität war, nothwendig als unwahr. Jene hat und behält als empirisches, ge=

schichtliches Datum ihre Bedeutung, nimmt aber in dem Organismus der gegenwärtigen Wahrheit eine andere Stelle und Function ein, als sie einst als vermeintliche Totalität hatte. — Diese Wechsel und Uebergänge sind, wie man sich erinnern möge, in dem Kapitel von der individuellen Freiheit genauer entwickelt worden.

So fern nun als das Wesen der Geschichte das Wissen und sein Verlauf betrachtet wird; so folgt, daß die Stufe des Wissens welche wir geschichtliche Vergangenheit nennen, so nur gedacht werden könne wie fern sie als unterschiedene Totalität gegen die gegenwärtige Totalität, als ein beschränkterer Horizont gegen die letztere als den weiteren, gefaßt werde. Denn wird das vergangene Wissen nicht in der Bestimmung festgehalten, daß es einstmals sich für Totalität gehalten, so wird der Charakter der Vergangenheit nicht rein bewahrt. Wird es aber in dieser Bestimmung festgehalten, so tritt es mit einem Gegensatz auf gegen das gegenwärtige Wissen, welches vielmehr sich erst für Totalität und Wahrheit nimmt. Eben diesen Gegensatz gegen die gegenwärtige Wahrheit hat auch das empirisch vereinzelte Object; welches nämlich gerade dadurch vereinzeltes ist, daß es nicht als Moment der Wahrheit, sondern als für sich begrenzte Einheit im Bewußtsein auftritt.

Das Wissen selbst also, als Wesen der Geschichte, wenn es gewußt wird in der Art und Weise wie das vereinzelte Object für das Bewußtsein ist, ist geschichtliche Vergangenheit. — Dies ist als die geschicht-philosophische Definition von der geschichtlichen Vergangenheit zu betrachten, in welcher die äußerliche Zeit-Bestimmung zu einer Bewußtseins-Bestimmung erhoben ist. Das Wissen der Vergangenheit ist Wissen des Wissens als eines unmittelbaren — oder als Vergangenheit wird das Wissen gewußt nach der Weise wie das vereinzelte Object gewußt wird.

II.

Als das zweite nothwendige Moment des Wissens haben wir kennen gelernt das Wissen der Wahrheit. In ihr sind die

einzelnen Objecte auf einander bezogen und mit einander vermittelt, und sie erscheint daher als Einheit und Totalität. Nach der andern Seite aber geschieht es durch die Wirkung des Individuellen Ich, daß diese erscheinende Totalität im beständigen Uebergange begriffen ist. Daher wird die Wahrheit richtiger und reicher bestimmt als gegenwärtige Wahrheit. In dieser Bestimmung ist nun die Wahrheit Totalität sowohl gegen das Einzelne wie gegen die Vergangenheit, so weit die letztere von der jedesmaligen Gegenwart gewußt wird; setzt sich aber zugleich als beschränkt durch eine künftige Wahrheit.

So fern nun das Wesen der Geschichte in's Wissen gesetzt wird, so muß derjenige Abschnitt derselben, den wir als geschichtliche Gegenwart bezeichnen, als Wissen der Wahrheit oder der Totalität des Objectiven sich darstellen. — Wenn im Elemente des Wissens und seiner Entwickelung von einer Gegenwart geredet wird, so muß dieselbe alles das befassen, was durch diese Entwickelung bis dahin für das Bewußtsein, oder objectiv, geworden ist. Eben dies ist auch der Begriff der Wahrheit; sie ist (ideelle) Totalität des Objectiven, dessen was bereits in's Bewußtsein getreten ist. Wissen des Wissens als geschichtlicher Gegenwart — und Wissen der Wahrheit ist ein und dasselbe.

III.

Endlich drittens ist gezeigt worden, wie die Schranke welche der Wahrheit als gegenwärtiger zukommt, durch die flüssige Sphäre der individuellen Freiheit, durch den Befreiungs-Prozeß der Individuen, gelös't und jene ihrer Bestimmung, nämlich der Wiedergeburt entgegengeführt werde. Diese Samen-Kraft künftigen Wissens, welche durch alles lebendige Wissen ausgestreut wird, nannten wir das Individuelle Ich, und zeigten daß es kein Wissen gebe, welches nicht diese seine Zukunft lege und gleichsam ablege.

So fern nun das Wesen der Geschichte in's Wissen gesetzt wird, so ist ganz direct und unmittelbar in diesem Momente des Individuellen Ich die geschichtliche Zukunft gegeben — d. h. si

weit die letztere durch die Gegenwart erfaßt werden kann, in der unbestimmten Allgemeinheit der bloßen Anlage, des Keims; dessen bestimmte Entfaltung freilich von der jedesmaligen Gegenwart nicht erkannt wird.

Daß nun diese Reductionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf Momente und Unterschiede des Wissens selbst wie es in dieser Schrift sich erkennt, nicht bloße Vergleichung, sondern daß Beides ein und dieselbe Sache sei, ist aus der eben gegebenen kurzen Recapitulation allein vielleicht nicht sogleich zu erkennen. Sie sollte indeß nur kurz zusammenfassen, was die ganze Schrift bisher entwickelt hat. Diese Summe aber des Ganzen sowohl wie der Recapitulation kann kurz auch so ausgesprochen werden:

Wissen des Wissens ist Wissen der Geschichte — Beides ist ein und dasselbe; oder: indem ich mein Wissen weiß, weiß ich nothwendig die Geschichte.

Dieser Satz aber enthält den anderen: daß Geschichte und Wissen identisch seien; und der letztere wiederum ist von zwei Seiten her zu gewinnen: theils durch Philosophie der Geschichte, theis durch Metaphysik. — Was den ersteren Weg,

1) die Philosophie der Geschichte

anbetrifft, so hat diese, wie schon oben erwähnt ward, darzuthun, daß Geschichte dem Wesen nach Wissen sei, auf dem Wissen beruhe; indem von den Handlungen auf das Wollen, vom Wollen auf das Wissen zurückgewiesen wird. — Die Einflüsse und Bedingungen der Natur aber auf die Geschichte, auf die großen und kleinen Schicksale der Menschen sind völlig verschieden, je auf welcher Stufe die Erkenntniß der Natur und ihrer Kräfte steht. Es ist doch niemandem fraglich, daß, so weit uns die Menschen-Geschichte wie die des Erdkörpers vorliegt, das verschiedenartige Wissen von der Natur (wozu natürlich alles Meinen, Fühlen, Glauben mitgehören soll) einen ungleich größeren Einfluß auf die

Menschen-Geschichte gehabt habe, als die natürlichen Veränderungen selbst und unmittelbar. Es kommt hinzu, daß die neuere Natur-Forschung immer schlagender nachweis't, wie durchgreifend die Rückwirkungen des Cultur-Lebens, das auf Wissen und Erkenntniß beruht, auf die natürlichen Bedingungen z. B. auf die Atmosphäre, sei; so daß wir auf der Flucht vor den Naturgewalten und aus dem bloßen Schutze gegen sie immer mehr zu dem Bewußtsein uns sammeln, daß es ein Eroberungskrieg sei, den wir begonnen und erkennend führen sollen.

Allein trotzdem daß die Philosophie der Geschichte der Aufgabe sich bewußt wäre, zu zeigen, daß Geschichte wesentlich Wissen und dessen Entwickelung sei, würde sie dennoch die Aufgabe nicht lösen, ohne anderswoher zu erkennen was Wissen sei. Denn sie könnte beim bloßen Bewußtsein oder Selbstbewußtsein stehen bleiben (was wirklich der Hegelschen Philosophie der Geschichte passirt ist); weil ein bestimmtes Wissen gewesener Menschen allerdings als Bewußtsein und ihr Wollen als auf einem Bewußtsein ruhend sich uns darstellt. — Die Folgen solcher Bewußtseins-Lehre sind an verschiedenen Stellen dieser Schrift besprochen worden und hier nur kurz zu wiederholen. Es sind hauptsächlich deren drei: a) daß die Auffassung der Vergangenheit fixirt wird, und keine wesentlich neuen Ansichten über diese zuläßt; b) daß die Gegenwart nicht im Lichte der Geschichte betrachtet; c) daß der Gedanke einer künftigen Geschichte fern gehalten wird.

2) Metaphysik.

Die Philosophie der Geschichte bedarf daher der Hülfe von einer andern Seite, oder der Erweiterung. Es muß gezeigt werden, was Wissen sei, daß — Wissen Geschichte oder Geschehen sei.

Was heißt dies nun? welcher Unterschied ist zwischen diesem Satz: Wissen ist Geschichte — und dem obigen: Geschichte ist Wissen? wie unterscheidet sich Wissen und Geschehen, und in welchem Punkte können sie andrerseits zusammenfallen? — Alle diese Fragen muß sich der aufmerksame Leser bereits selbst beant-

worten können. Dennoch will ich der Sicherheit wegen die wiederholte Erörterung nicht scheuen.

Jener frühere Satz hieß also: Geschichte ist wesentlich Entwickelung des Wissens. Sage ich nun hiegegen: Aber Wissen selber ist ein Geschehen, alles bestimmte Wissen ein geschichtliches Datum; so erscheint auch jene erste Behauptung (nämlich, daß Geschichte Entwickelung des Wissens sei) als ein solches geschichtliches Datum, und so wird das was wir von der Geschichte, oder als was wir die Geschichte wissen, der realen Geschichte wieder zurückgegeben. Es findet also zwischen diesen beiden Sätzen dasselbe Verhältniß statt, welches wir zwischen den Sphären der Wahrheit und der individuellen Freiheit aufgezeigt haben. Die Sphäre der Wahrheit, sahen wir, ist noch Wissen vom Object, die der Freiheit aber die über das bestimmte und objective Wissen allemal fortwirkende Kraft des Wissens; welche, weil in ihrer Bestimmtheit ungewußt, als reines Geschehen zu fassen ist.

So bricht aus dem Idealismus ein Realismus als Geschichte der Zukunft hervor, oder das Wissen erkennt, daß es selber mit allem seinen objectiven Gehalte als Moment und Stufe in das reale Element der gesammten Geschichte falle. — Dieses reale Element ist nun freilich dem ideellen des Wissens nicht absolut fremd, und um desto weniger je tiefer der Prozeß der Geschichte, oder je mehr die Geschichte Cultur=Geschichte ist; sondern ist Product und Frucht der Arbeit des Wissens und Erkennens. Dessen ungeachtet aber bleibt dieses Geschehen, in welches sich verlierend alles Wissen sich erneut, Realität gegenüber dem Wissen das sich als gegenwärtiges zu erfassen weiß; darum weil dieses Wissen jenes sein Geschehen (oder das Individuelle Ich) nur als allgemeine Voraussetzung, nicht in seiner individuellen Bestimmtheit zu erreichen und zu erkennen vermag. — Weßhalb wir auch in der Gegenwart ganz allgemein eine Zukunft, eine kommende andre Zeit vorauszusetzen pflegen, ohne deren bestimmte Beschaffenheit angeben zu können, obwohl wir uns bewußt sind, schon gegenwärtig Schritt vor Schritt im Dunkel unsres individuellen Wesens eine solche andre Zeit vorzubereiten und anzubahnen.

Das Wissen also, welches dasjenige Moment seiner selbst erfaßt, welches wir hier das Individuelle Ich, oder überhaupt die Sphäre der individuellen Freiheit nennen — erst dieses Wissen vermag aus sich selbst eine reale Geschichte, die Realität der Geschichte zu gewinnen; oder vermag zu deduciren, daß das Wissen in die Geschichte, in die geschichtliche Bewegung falle. Dies ist der eigentliche Sinn jenes zweiten Satzes: „Wissen ist Geschehen, ist Geschichte“ — welcher übrigens, wie man sich überzeugt haben wird, aus unserm Erkenntniß-Prinzip, aus dem Individuellen Ich, unmittelbar hervorspringt.

Dieses Prinzip ist Wissen des Wissens als reiner Thätigkeit, und in so fern idealistisch; zugleich aber wird diese Thätigkeit als sich entwickelnde und verändernde gefaßt, und damit ein anderes Wissen vom Wissen oder ein anderes Wissen schlechtweg gesetzt. Dieses andere als dasjenige welches und womit wir gegenwärtig wissen, liegt offenbar seiner eigentlichen Natur nach, oder als entwickeltes, außer unserm Wissen und Bewußtsein und ist in so fern ein reales gegen dieses unser gegenwärtiges Wissen. Die künftige geschichtliche Gestaltung und Entwickelung des Wissens ist also für das gegenwärtige Wissen ein Reales, auf welches das gegenwärtige aus sich selbst hinweis't. Wie mit dem Wissen, ebenso verhält es sich mit jedem gewußten Gegenstande. Sobald dessen geschichtlicher Verlauf, also auch seine Umgestaltung durch die künftige Entwickelung des Wissens, gedacht wird, so faßt man ihn nothwendig zugleich als ein Reales. Er wird gewußt, so ist er ideal; er wird aber zugleich gewußt als dereinst vorhanden für ein reiferes, entwickelteres Bewußtsein, und in dieser Bestimmung erscheint er dem gegenwärtigen Bewußtsein als real. — An den Dingen ihren geschichtlichen Verlauf, ihr geschichtliches Verhältniß denken heißt also, sie als reale fassen; etwas in seinem geschichtlichen Verhältnisse denken heißt aber, es in der Entwickelung begriffen fassen. Der Prozeß der Geschichte ist daher Hineinarbeiten aus der Idealität in die Realität, ist Realisirung schlechthin.

Weßhalb aber dieser zweite Satz: „Wissen ist Geschichte“ — jenen ersteren: „Geschichte ist Wissen“ — in sich aufnehmen und erst auf ihm sich erheben müsse; oder, mit anderen

Worten, weßhalb die Realität der Geschichte nur durch den Idealismus und aus ihm zu gewinnen sei, das müßte schon klar geworden sein. Nämlich in der Geschichte der Vergangenheit bis zur Gegenwart herauf Bewegung, und zwar Entwickelung zu erblicken, ist nur möglich, wenn das Wesen dieser Geschichte als Wissen und dessen Entwickelung gefaßt wird. Daß aber ferner die geschichtliche Bewegung über die Gegenwart hinaus sich fortsetzend, und als absolutes Werden erscheint, könnte wiederum nicht statt haben, wenn nicht das Wissen zugleich jenes Moment des Geschehens und Werdens, wenn es nicht die individuelle Freiheit in sich trüge.

So ist es unumgänglich nothwendig, daß aus dem Idealismus die Realität der Geschichte entspringe, damit die letztere zu ihrem Rechte, zu dem Rechte komme, welches die Entwickelungs-Stufe der Gegenwart ihr schuldet, nämlich als absolutes Werden anerkannt zu werden. Es ist nicht möglich, die absolute Bewegung der Geschichte, wie sie dem Theile der Menschen für den ich schreibe, gilt, anders zu deduciren als so, daß das Wissen selbst, sogar dieses Wissen der Geschichte, in die reale Bewegung auslaufe, sie hervorbringe und darin sich als dieses bestimmte Gewußte auflöse und umgestalte. Denn so fern die absolute Bewegung anderswoher abgeleitet werden sollte, so müßte sich allemal das Wissen der Bewegung der Bewegung selbst entgegenstellen, so daß es eben zu einem absoluten Werden nicht käme. — Dies letztere aber muß allen denen passiren, welche die verkürzende Natur des Selbstbewußtseins nicht so erkannt haben wie sie hier gelehrt worden ist. Nur indem der Idealismus der Wahrheit beständig mit sich trägt den realen Prozeß der individuellen Befreiung, wird das Wissen zur geschichtlichen Macht und zum Continuum.

Dieser Befreiungs-Prozeß ist aber nicht nur der des erneuten individuellen Geistes von der Fessel des Allgemeinen so weit es überlebt worden, sondern zugleich (wie im Abschnitt von der Individuellen Freiheit entwickelt ward) der vereinzelten Objecte von der beschränkenden Wahrheit, oder die Erlösung und Restauration der Empirie. Und wahrlich, der emsigsten Arbeit auch jener tausend Fühlfäden empirischer Erkenntniß bedarf die Geschichte

auf jedem Schritt und Tritt, um sich mit beständig frischem Lebenssafte zu erfüllen.

Es ist nothwendig, daß der Leser dieses Momentes, der Erlösung und Erneuung der Empirie im geschichtlichen Prozeß, im Uebergange der jedesmaligen Wahrheit, aus dem Früheren sich erinnere. Und warum ist es nöthig? Weil im andern Falle das reale Element, welches die Geschichte ist, nur als Geschichte der Zukunft d. h. der künftigen Ereignisse sich darstellen müßte; wogegen das Wissen der Vergangenheit und des Einzelnen überhaupt durch die idealistische Wahrheit fixirt wäre. Ist dagegen klar geworden, daß dem künftigen Wissen der Totalität nothwendig die Erneuung und Schärfung der Empirie zur Seite gehe, so folgt, daß das Einzelne und Vergangene nicht minder dem Laufe der Geschichte anheimfalle, oder, daß auch das Vergangene wieder und wieder eine Zukunft habe. Die Veränderung der Summe geschieht so, daß sie in ihre einzelnen Posten aufgelös't, in diesen verändert wird.

So erst wird erkannt, daß die Geschichte nach allen Seiten, theils als lebendige Individuen, theils als gewußte Totalität, endlich auch als zerstreut in empirische Einzelheiten, über die jedesmalige Gegenwart und das gegenwärtige Wissen hinausschreite, und erst als dieses absolute Werden gefaßt wahrhafte Realität d. h. durch das Wissen hervorgebrachtes Anderes, sein könne. Die Geschichte als Realität und absolutes Werden denken, ist daher ein und dasselbe, und das Eine ohne das Andre unmöglich. Wo irgend ein Punkt in der Anschauung der Geschichte sich fixirt, sei es als Individuum, als Subject oder Object, da ist auch die Realität der Geschichte nicht rein abgehoben, sondern da ist verkürzendes Bewußtsein und unverdauter Idealismus. Nur die absolute Relativität alles dessen was in's Bewußtsein tritt, begründet die Realität der Geschichte.

Erst nachdem der Prozeß der Geschichte zu dieser reinen Realität herausgearbeitet ist, kann dem vollen Umfange der Worte nach jener obige Satz gelten: „Das Wissen fällt in die Geschichte"; und man erkennt leicht, wie diese drei Sätze: 1) die Geschichte ist als absolutes Werden zu fassen, 2) die Geschichte ist Realität, 3) das Wissen fällt in die Geschichte — sich einander bedingen und

fordern. Der erste bezeichnet den formellen Gegensatz der geschichtlichen Sphäre gegen die des Bewußtseins, welcher letzteren allemal ein Sein zukommt. Der zweite hebt einen materiellen Unterschied zwischen der Geschichte und der Idealität des Wissens hervor. Der dritte bezeichnet das Verhältniß beider Sphären zu einander; scheinbar nur quantitativ, allein es könnte so nicht bezeichnet werden, wenn nicht das im zweiten Satze ausgedrückte qualitative Verhältniß darin steckte.

Dieser Satz aber: „das Wissen fällt in die Geschichte" — beantwortet die Grund-Frage unserer Zeit, die uns im Laufe unsrer Ausführungen bereits in verschiedenen Gestalten entgegengetreten ist. Namentlich ist sie als Verhältniß der Wahrheit zur individuellen Freiheit behandelt worden; denn die Wahrheit als Moment der Freiheit fassen und das Wissen als Moment der Geschichte ist ein und dasselbe. Die Frage aber ganz allgemein gefaßt ist die, ob unser Wissen mit seinem gesammten Inhalt wesentlich der Entwickelung fähig, bedürftig und zu ihr bestimmt sei, oder nicht. Diese Grundfrage haben wir in dieser Schrift aus dem Grunde zu beantworten gesucht, indem gezeigt ward, daß das Wesen des Wissens selbst Entwickelung schlechthin sei.

Es muß allerdings dem Dogmatismus so an das Leben und die Wurzel gegangen werden. Wankende Standpunkte pflegen aber an ein Tröstliches und unserm Geschlechte unbedingt Heilsames sich zu klammern, das mit ihnen zugleich zu Grunde ginge. So der Dogmatismus an die einende und versöhnende Kraft der Wahrheit. Es fällt nämlich leicht in die Augen, daß der Fortschritt der Geschichte welcher hier gelehrt worden, ein Fortschritt zum Individualismus sein müsse; und es ist zuzugeben, daß die Consequenzen dieses Standpunktes dahin führen, so ziemlich ein jedes gebildete Individuum seine eigene und eigenthümliche Welt-Anschauung und Philosophie sich erarbeiten zu lassen. So weit dies heute schon geschehen, erscheint der Reichthum dieser Zeit wahrlich beneidenswerth gegen die Despotie, die Armuth, die Kurzsichtigkeit anderer Zeitalter. — Jedoch dieser Reichthum ist es sicherlich nicht, der da veruneinte, deßhalb

nicht, weil wo er wirklich hervortritt, er begleitet ist von dem kritischen Bewußtsein seines Werthes, oder (wie aus dem Früheren verständlich sein muß) von dem Bewußtsein, daß die Mission des Wissens sei, die Geschichte theils hervorzubringen theils aber ihrem Zug und ihrer Macht unterordnend sich hinzugeben. Dieses Bewußtsein aber wird von denjenigen übersehen, denen der Individualismus ein Chaos erscheint; es ist jedoch deducirt worden, daß der Begriff der individuellen Freiheit den Satz enthalte: das Wissen fällt in die Geschichte. Sie, die Geschichte, ist das tiefe Bette, in dem die tausend Bäche willig sich sammeln, und das Bewußtsein der Geschichte, seines geschichlichen Verhältnisses ist wie der Stolz so auch die Demuth des Individuum. Die Geschichte fordert seinen erhöhten, immer höheren Lebensschlag, lehrt es aber auch sich bescheiden. Denn je kräftiger sein besonderes Leben pulsirt in Wissen und Handeln, desto mächtiger schwillt auch der Strom des Ganzen, der Geschichte, dem es mehrend entgegenlebt. Das Gesetz ist dies: Je größer wir uns selbst wirklich machen, desto größer die Geschichte die wir leben, und je größer sie erscheint, desto kleiner nothwendig der Einzelne gegenüber dem großen Ganzen. — Das gemeinsame Leben der Geschichte, der Bau der Zukunft, ist die werkthätige Einigung und Versöhnung der Zeitgenossen, und durch das Bewußtsein, daß ihr vielgestaltetes Wissen alles nur Material zu jenem Baue sei, wird die halsstarrige Aufgeblasenheit des Dogmatismus und Doctrinärismus an der Wurzel gebrochen. Dies ist in Wahrheit das offenbare Geheimniß der Geschichte: je mehr ihr intensives Leben wächst, je mehr individuelle Kräfte und Unterschiede sie entfesselt, je schneller daher und reicher ihr Lauf ist — desto weiter zugleich streckt sie ihren versöhnenden, einenden Umfang. Denn je mannigfaltiger das Schauspiel der allbewegenden dem Einzelnen vor Augen tritt, desto mehr wird er gemahnt, auch die eigene kleine Errungenschaft ihrer umgestaltenden Macht gern zu überlassen. Wer aber diesen versöhnenden Umfang nicht zu erreichen und dessen Bewegung mit kurzsichtigem, eingepferchtem Wahrheits-Bewußtsein nicht zu folgen vermag, erfährt nicht die sittliche Macht der Geschichte.

Wohin in unsrer Gegenwart der frische Hauch des geschichtlichen Geistes bereits gedrungen sei, wo er aber abgesperrt werde, ist hier der Ort nicht nachzuweisen. Eine alte Macht des Lebens aber, darin mächtig, daß sie beständig sich zu verjüngen weiß, die Philosophie, dürfte mehr und mehr von jenem Morgenwehen sich berührt finden. Hier wenigstens hat gezeigt werden sollen, daß dieselbe erkenne, wie ihr als Wissenschaft von der Wahrheit die Fülle des sie umgebenden Daseins und seine Bewegung zur Seite liegen bleibe; daß sie aber, um Wissenschaft vom Wissen zu sein, vielmehr Wissenschaft der Geschichte werde und werden müsse.

Druck der Königl. Universitäts=Druckerei von F. W. Kunike in Greifswald.